 REGD. NO. SAT 3

नवभारत

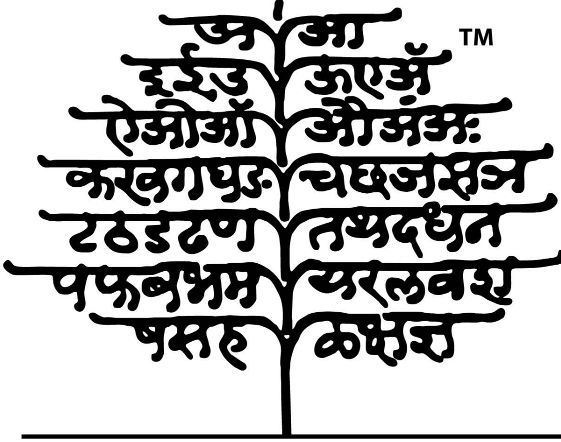
या अंकात –

वर्ष २९

अंक दहावा

जुलै १९७६

पृ. १–२८



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

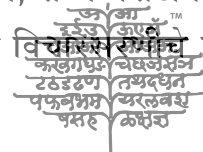
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

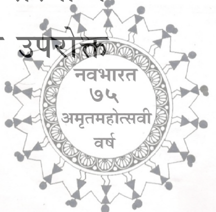
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

मूल्य रु. १–२५

वार्षिक रु. १२

वर्ष : एकोणतिसावे

अंक : दहावा

जुलै १९७६

मुद्रक– रं. ब. जोशी

प्रकाशक– वि. म. बेडेकर

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर–मुंबई– ४०००२८.

२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

अनुक्रमणिका





ज्ञानदेव चिंतन

संपादक :

डॉ० वसंत स० जोशी

प्रस्तावना :

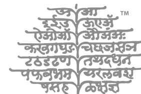
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

पृष्ठे सुमारे २५० : मूल्य वीस रुपये.

लिहा :

चिटणीस, प्राज्ञ पाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका



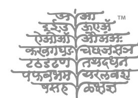


श्री. दि. य. देशपांडे

पाटणकरांची ‘सौंदर्यमीमांसा’

डॉ. रा. भा. पाटणकरांच्या ‘सौदर्यमीमांसा’ या ग्रंथाचे प्रकाशन ही मराठी वाङमयातील एक अतिशय महत्वाची घटना म्हणावी लागेल. सौंदर्य-शास्त्राच्या प्रमेयांचे शुद्ध तत्वविवेचन, आणि तेही अगदी अद्यावत पद्धतीने करणारा तो मराठीतील एकमेव ग्रंथ आहे असे म्हणण्यात अतिशयोक्ती होणार नाही. वस्तुतः सौंदर्यशास्त्र ही तत्वज्ञानाची शाखा; परंतु आपल्याकडे या विषयावर लिहिणारे बहुतेक लोक तत्वज्ञानाविषयी अनभिज्ञ होते, आणि आहेत. तशात गेल्या ६०–७० वर्षात तत्वज्ञानांत इतकी उलथापालथ झाली आहे की खुद्द तत्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांनाही त्याचे सूत्र सापडणे कठीण झाले आहे. अशा वेळी तत्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील आधुनिकतम शोध आणि विचार यांच्या साह्याने सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्नांची चर्चा करणारा ग्रंथ मराठीत प्रकाशित व्हावा, हा एक चमत्कारच म्हणावा लागेल. अशा ग्रंथाची आवश्यकता मराठीत होती. (किंबहुना सर्वच भारतीय भाषांमध्ये ती आहे.) परंतु मराठीत तत्वज्ञानात्मक लिखाणच इतके तुटपुंजे आहे की त्याच्या एका शाखेवर आधुनिक तंत्रांच्या साह्याने साधकबाधक विवेचन करणारा ग्रंथ निर्माण होऊ शकेल अशी कोणालाही कल्पना नव्हती. परंतु पाटणकरांनी ती अशक्यप्राय गोष्ट शक्य करून दाखविली, एवढेच नव्हे तर तिच्यात त्यांनी एवढे मोठे यश मिळविले की तसे यश इतर कोणी मिळविणे दुरापास्तच ठरेल. तत्वज्ञानाच्या केंद्रीय शाखांचेही साहित्य आपल्याकडे जवळजवळ नाहीच; परंतु त्याच्या एकाच बाजूला असणाऱ्या शाखेत असा उत्कृष्ट ग्रंथ त्यांनी निर्माण करून ठेवला आहे. या परिस्थितीत एक भीतीही मनाला भेडसावीत आहे; ती ही की हा ग्रंथ तत्वज्ञानाचे प्राध्यापक आणि आणखी मूठभर लोक यांच्यापलीकडे कोणीच वाचला नाही तर ? ही भीती साधार आहे हे नाकबूल करण्यात अर्थ नाही.

अनुक्रमणिका





मी हा लेख लिहावयास बसलो याचे कारण पाटणकरांचे अभिनंदन करणे हे तर आहेच, पण त्या बरोबरच त्यांनी केलेल्या कामगिरीची उचित दखल घेणे हेही प्रामुख्याने आहे. डॉ. पाटणकरांनी तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ लिहिला आहे आणि त्याचे स्वागत तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ म्हणूनच केले पाहिजे. म्हणजे त्यात त्यांनी जे विचार मांडले आहेत, जी मते पुरस्कारली आहेत, जी भूमिका घेतली आहे, त्यांची चर्चा करणे हीच त्याची योग्य संभावना होईल. नाहीतर डॉ. पाटणकरांनी एक उत्कृष्ट ग्रंथ लिहिला आहे अशी त्याची भलावण करून त्यातील प्रतिपादनाकडे दुर्लक्ष करण्याची प्रवृत्ती थोडीबहुत दृग्गोचर होते आहे ती वाढीस लागून त्यांचा ग्रंथ ग्रंथालयात बंदिस्त होण्याची भीती फार आहे.

या ग्रंथाचा व्याप एवढा मोठा आहे की त्याचा नुसता परिचय करून द्यायलासुद्धा अनेक लेख लिहावे लागतील. मग त्याची चर्चा करण्याकरता एक लेख न पुरल्यास नवल नाही. म्हणून मी त्या ग्रंथाच्या पहिल्या तीन प्रकरणात जे विवेचन आले आहे त्यासंबंधीच काही लिहिणार आहे. या आरंभीच्या प्रकरणात आलेले विवेचन मराठीला बव्हंशी अपरिचित असे असून त्यावर आधुनिक तत्त्वज्ञानाची छाप पडलेली आहे. त्यापैकी काही भागांचा परामर्श घेण्याचे मी योजले आहे.

डॉ. पाटणकर प्रथमच जो प्रश्न उपस्थित करतात तो म्हणजे सौंदर्यशास्त्र विज्ञान आहे काय हा. 'पाध्ये नसते तर हे प्रकरण मी लिहिले नसते' असे पाटणकर एकदा माझ्याजवळ बोलले होते. परंतु हे प्रकरण वस्तुतः अतिशय महत्त्वाचे आहे. सौंदर्यशास्त्राचे स्वरूप काय आहे हे नीट कळण्याकरिता ते विज्ञानापासून कोणत्या बाबतीत भिन्न आहे हे लक्षात घेणे अतिशय अवश्य आहे. म्हणून या प्रकरणाचे महत्त्व आहे आणि खरोखर हे प्रकरण चांगले उतरले आहे.

पाटणकरांच्या मते सौंदर्यशास्त्र हे विज्ञान नाही. सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न, पद्धती, आणि सिद्धान्त आणि विज्ञानाचे प्रश्न, पद्धती आणि सिद्धांत यात मूलगामी भेद आहेत. निसर्गातील घटना कोणत्या नियमानुसार घडतात ते शोधून काढणे हे विज्ञानाचे प्रमुख कार्य आहे. हे कार्य करण्याकरिता विज्ञान जी पद्धती वापरते तिला अभ्युपगम-निगामी (hypothetics-deductive) असे नाव आहे. वैज्ञानिक संशोधनाची सुरवात निसर्गाच्या अवलोकनाने होते. ह्या अवलोकनाने वैज्ञानिकाला विविध सुटया घटनांचे ज्ञान होते. या घटना ज्या नियमानुसार घडतात तो नियम त्याला शोधून काढायचा असतो.

अनुक्रमणिका

त्याकरिता त्याला त्या नियमासंबंधी अंदाज बांधावे लागतात. त्यांना अभ्युपगम (hypotheses) म्हणतात. नंतर अभ्युपगमांचे परीक्षण केले जाते. त्या परीक्षेत जे उतरतात त्यांची प्रस्थापना होते, आणि जे उतरत नाहीत त्यांचा त्याग केला जातो.

आता पाटणकरांच्या मते विज्ञान आणि सौंदर्यशास्त्र यात एक महत्त्वाचा भेद असा आहे की विज्ञानात उपपत्तिनिरपेक्ष वास्तवे किंवा वस्तुस्थिती असतात. म्हणजे ती वास्तवे ओळखण्याकरिता सिद्धांताची जरूर नसते; त्यांची उपपत्ति लागण्याकरिता मात्र सिद्धांताची जरूर असते. उलट सौंदर्यशास्त्रात उपपत्तिनिरपेक्ष वास्तवे नसतात. तेथे अगदी प्राथमिक वर्गीकरणाकरितादेखील एखाद्या सिद्धांताची किंवा संकल्पनाव्यूहाची गरज लागते. सुंदर वस्तू असुंदर वस्तूपासून वेगळ्या काढण्याकरिता देखील सिद्धांताची गरज असते, असे पाटणकर म्हणतात.

आता वैज्ञानिक संशोधनाचा आरंभ उपपत्तिनिरपेक्ष वास्तवांच्या अवलोकनाने होतो हे पाटणकरांचे म्हणणे आणि त्याचे त्यांनी केलेले विवेचन पटण्यासारखे आहे. मात्र त्यात त्यांनी विनाकारण तत्त्वज्ञान आणले आहे असे मला वाटते. जिला आपण उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिति म्हणतो तीदेखील तशी नसते, कारण ती वस्तुस्थितीदेखील कांटने दाखविल्याप्रमाणे संवेद्यतेचे आकार (forms of sensibility) आणि बुद्धीच्या कोटी (categories of the understanding) यांच्या माध्यमातूनच बनते. म्हणजे ज्यात मानस अंशदान नाही अशी वस्तुस्थिती मुळी मानवी मनाचा विषयच होऊ शकत नाही असे ते म्हणतात. हे खरे आहे असे मानले तरी वैज्ञानिकाने ह्या गोष्टीची दखल घ्यायला हवी असे वाटत नाही. आपण ज्याला निसर्ग म्हणतो तो ज्या वस्तूंचा बनलेला असतो त्यांना स्वतंत्र (म्हणजे मानवमनोनिरपेक्ष) अस्तित्व नसते, त्या मानसआकार आणि कोटी यांनी सिद्ध झालेल्या असतात ही गोष्ट सामान्य जनांच्या (व वैज्ञानिकाच्याही) व्यवहाराच्या कक्षेत येणारीच नव्हे. स्थलकालात विस्तारलेले, आणि द्रव्य, कारण इत्यादि कोटींनी सिद्ध झालेले जग सामान्य मनुष्य अनुभवतो, हे जग आपण केले आहे याची त्याला जाणीवही नसते. आणि हीच गोष्ट वैज्ञानिकाचीही आहे. स्थलकालांत विस्तारलेले आणि द्रव्यगुणादि पदार्थांनी बनलेले जग तोही अनुभवतो आणि येथूनच त्याच्या संशोधनाला सुरवात होते. तेव्हा तत्त्वज्ञानाची अतिभौतिकीय (metaphysical) पूर्वगृहीते विज्ञानाची पूर्वगृहीते नव्हत हे मान्य केले पाहिजे. या दृष्टीने पाहता पाटणकरांनी कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा दिलेला दाखला आणि

त्याबरहुकूम उपपत्तिनिरपेक्षतेच्या दाव्याचे केलेले दुर्बलीकरण समर्थनीय वाटत नाही.

तेव्हा विज्ञानात उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती असते असे जे पाटणकर म्हणतात ते बरोबर आहे असे म्हणावे लागेल. परंतु सौंदर्यशास्त्रांत मात्र उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती नसते हे त्यांचे म्हणणे मला पटण्यासारखे वाटत नाही. मला वाटते की आभिरौचिक[१] वास्तवे (aesthetic facts) देखील उपपत्तिनिरपेक्ष असतात. असा उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थितीचा अनुभव जर नसेल तर सौंदर्यानुभवच नाकारावा लागेल. मानवांना एक विशिष्ट प्रकारचा अनुभव येतो, आणि तो काही विशिष्ट पदार्थांच्या सान्निध्यात (त्यांच्या अवलोकनाने) येतो असे मानणे नैसर्गिक आहे असे मला वाटते. आभिरौचिकीचा मानवी जीवनात प्रवेश होण्याच्या कितीतरी अगोदर सुंदर वस्तूंचा अनुभव, त्यांच्या सौंदर्याची जाणीव इत्यादि गोष्टी होत्या हे मान्य करावे लागेल. आभिरौचिकीचे कार्य हे अनुभव, या जाणिवा यांचे स्वरूप काय आहे हे शोधून काढणे हे आहे. मला वाटते या बाबतीत खरी परिस्थिती पुढीलप्रमाणे असावी. काही वस्तू पाहून, ऐकून, स्पर्शून एक विशिष्ट तऱ्हेचा अनुभव येतो हे मानवाच्या लक्षात आले असले पाहिजे. हा अनुभव म्हणजे आभिरौचिक अनुभव (aesthetic experience), ज्या वस्तूंच्या अवलोकनाने किंवा श्रवणाने किंवा वाचनाने हा अनुभव येतो, त्यात पुष्कळ भेद असतात. परंतु त्यामुळे निर्माण होणारा अनुभव सामान्यपणे समान असतो हे त्यांच्या लक्षात आले असले पाहिजे. आणि मग हा समान अनुभव आपल्या मनात निर्माण करणाऱ्या विविध वस्तूमध्ये काय समान आहे हे शोधून काढण्याची उत्सुकता मानवामध्ये निर्माण झाली असली पाहिजे. याचा अर्थ असा की कसल्याही सिद्धांताशिवाय, उपपत्तीशिवाय आभिरौचिक वस्तू आभिरौचिक म्हणून ओळखता येणे शक्य असले पाहिजे. हे जर मान्य केले नाही तर आभिरौचिकीला विषयच उरणार नाही.

पाटणकर लिहितात : ' येथे (सौंदर्यशास्त्रात) अगदी प्राथमिक वर्गीकरणासाठीच एखाद्या सिद्धांताची किंवा संकल्पनाव्यूहाची गरज लागते.

---

१ Aesthetic चा पर्याय म्हणून मी 'आभिरौचिक' हा शब्द सुचवितो, आणि 'Aesthetics' ला 'आभिरौचिकी.' 'सौंदर्यशास्त्र' या शब्दात अनेक अडचणी आहेत. त्यापासून इतर शब्द बनविता येत नाहीत, आणि आले तरी ते समर्पक वाटत नाहीत. उदाहरणार्थ, aesthetic facts चे भाषांतर सौंदर्यशास्त्रीय वस्तुस्थिती असे केले जाते; पण त्यांत सौंदर्य शास्त्रीय काय आहे ?

समजा सौंदर्यशास्त्रज्ञाला सौंदर्यात्मक वस्तुस्थिती (aesthetic fact) एका बाजूला काढायची आहे. जगातील सर्व वस्तू या वर्गात मोडत नाहीत, कारण त्यांच्यापैकी काही निश्चित असुंदर (nonbeautiful) असतात. मग असुंदरापासून सुंदर वस्तू वेगळ्या कशा काढता येतील ? त्यासाठी कोणता तरी निकष वापरावा लागेल. पण हा निकष कोणता व तो कसा मिळाला ? सुंदर वस्तू सुंदर म्हणून वेगळ्या काढल्या असे म्हणता येणार नाही; कारण असे म्हटल्यास त्याचा अर्थ असा होईल की विशिष्ट गोष्टींना एका वर्गात टाकून त्याच्यातील समान गुण शोधायचा आपला हेतू वर्गीकरणाच्या आधीच सिद्ध झालेला होता. जर सौंदर्याचे तत्त्व आपण वर्गीकरणासाठी वापरले तर वर्गीकरण करण्याच्या आधीपासून ते आपल्याला ठाऊक होते असे म्हणावे लागेल. ज्यावर वर्गीकरण आधारले ते तत्त्व वर्गीकरणाने व अवलोकनाने सिद्ध झाले असे म्हणता येणार नाही. या अगदी प्राथमिक वर्गीकरणातच एखादा सिद्धांत अनुस्यूत असतो हे पटायला थोडा वेळ लागतो, कारण बहुतेक वेळा हा सिद्धांत आपल्या मनात अस्फुट किंवा अर्धस्फुट स्वरूपात असतो ’ (पृ. ८).

हा त्याचा युक्तिवाद मला अनाकलनीय वाटतो. कारण सुंदर वस्तूंविषयी आपला व्यवहार अनाभिरौचिक वस्तूंविषयी जसा चालतो, तसाच चालतो. म्हणजे प्रथम आपल्याला एखाद्या वस्तूची संकल्पना वडील माणसांना त्या वस्तू-संबंधाने बोलताना पाहून– ऐकून, किंवा ती वस्तू दर्शविली जाऊन तिचे नाव उच्चारले जाऊन प्राप्त होते. आपण नंतर ती संकल्पना वापरायला लागतो. आपला त्या संज्ञेचा वापर चुकीचा असला तर वडीलधारी मंडळी आपली चूक दुरुस्त करतात. आणि याप्रमाणे शेवटी त्या वस्तूची संकल्पना आपल्याला प्राप्त होते. परंतु एकाद्या वस्तूंची संकल्पना आपल्याला असणे म्हणजे तिचा बरोबर वापर करता येणे; ती संकल्पना शब्दात सांगणे नव्हे. शब्दांच्या साह्याने एखादी संकल्पना विशद करणे ही गोष्ट अतिशय कठीण असून काही वस्तूंचे तर शब्दात वर्णन आपण करू शकत नाही. उदा. कुत्रा किंवा मांजर या संकल्पना आपण बाल्यावस्थेत फार लवकर शिकतो. परंतु कुत्र्याच्या आकाराचे किंवा मांजरीच्या आकाराचे शब्दात वर्णन देणे अशक्यप्राय आहे. तरीही बऱ्याच संकल्पना आपण प्रयत्नाने शब्दात सांगू शकतो. ही जी आपल्याला ज्ञात असलेली संकल्पना शब्दांत ग्रथित करण्याची क्रिया तिला व्याख्या म्हणतात. याचा अर्थ एखादी संकल्पना आपल्याला ज्ञात असण्याकरिता तिची व्याख्या आपल्याला देता आली पाहिजे असे नाही; व्याख्या न देताही ती संकल्पना आपण बिनचूकपणे वापरू शकतो. उदाहरणार्थ रोजच्या व्यवहारातील वस्तूंचे उदाहरण घ्या. टेबल, खुर्ची, मांजर, कुत्रा–

यांच्या व्याख्या देण्याचा प्रसंग आपल्यावर सहसा येत नाही; पण आला तर काटेकोर व्याख्या देणे कठीण आहे. तरीही या संकल्पना आपण बिनचूकपणे वापरतो. सुंदर वस्तूची संकल्पनाही आपण अशीच आत्मसात् करतो. असुंदरापासून सुंदर वस्तू कोणत्या गुणामुळे वेगळ्या पडतात हे सांगता न आले तरीसुद्धा आपण त्या वेगळ्या काढू शकतो. अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे पाटणकरांचे वरील विवेचन मला अनाकलनीय वाटते.

तेव्हा विज्ञान व सौंदर्यशास्त्र यातील भेद विज्ञानात उपपत्तिनिरपेक्ष वास्तवे असतात तर सौंदर्यशास्त्रात ती नसतात हा असू शकत नाही, असे म्हणावे लागते. कारण उपपत्तिनिरपेक्ष वस्तुस्थिती सौंदर्यशास्त्रातही असते, पण म्हणून सौंदर्यशास्त्र विज्ञान आहे असे मला म्हणायचे नाही. सौंदर्यशास्त्र विज्ञान नाही हे पाटणकरांप्रमाणे मलाही पटते. पण त्याची कारणे वेगळी आहेत.

पाटणकरांनी आणखी काही कारणे दिली आहेत. त्यांचा परामर्श घेऊ.

विधानांच्या विश्लेषणात्मक आणि संश्लेषणात्मक ह्या कांटने केलेल्या भेदाचा उल्लेख करून पाटणकर म्हणतात की विज्ञानातील विधाने संश्लेषणात्मक असतात, तर सौंदर्यशास्त्रातील विधाने विश्लेषणात्मक असतात. पाटणकरांचे हेही मत स्थूलमानाने बरोबर आहे, परंतु त्यांच्या विवेचनातील काही बारकाव्यांबाबत मी साशंक आहे. त्यांच्या विवेचनाकडे वळण्यापूर्वी प्रथम एक किरकोळ गोष्ट नमूद करावीशी वाटते. ती ही की कांटने विश्लेषणात्मक आणि संश्लेषणात्मक विधानांची जी उदाहरणे दिली आहेत त्यांच्या भाषांतरात चूक आहे असे मला वाटते. कांटची उदाहरणे 'All bodies are extended' आणि 'All bodies are heavy' अशी आहेत. त्यांचे भाषांतर पाटणकर 'वस्तूला विस्तार असतो' व 'वस्तूला वजन असते' असे करतात. परंतु 'body' चे भाषांतर 'वस्तू' असे करणे चूक होईल. कारण मनही वस्तूच आहे, पण ते body नाही. 'Body' चे भाषांतर सरळ 'शरीर' असे करावे असे मी सुचवितो.

आता सौंदर्यशास्त्रात येणारी विधाने फक्त विश्लेषणात्मक असतात काय या प्रश्नाचा विचार करू. पाटणकर 'काव्य म्हणजे रसात्मक वाक्य' आणि 'रसात्मक वाक्य काव्य असते' या दोन विधानांतील भेदाकडे लक्ष वेधतात. पहिले उघडउघड विश्लेषणात्मक आहे? परंतु दुसरे मात्र संश्लेषणात्मक आहे, कारण त्यात जेथे जेथे रसात्मक वाक्य असते तेथे तेथे काव्य असते असे प्रतिपादन

आहे. पाटणकर म्हणतात की हे विधान संश्लेषणात्मक असले तरी वैज्ञानिक संश्लेषणात्मक विधानाहून ते भिन्न आहे, कारण ते काव्याचा निकष सांगणारे विधान आहे. ‘ निकष ’ हा शब्द पाटणकरांनी कोणत्या अर्थाने वापरला आहे हे निश्चितपणे सांगणे अवश्य आहे. या शब्दाचे दोन अर्थ संभवतात : (१) अवश्य आणि पर्याप्त उपाधी किंवा अट (necessary and sufficient condition), आणि (२) पर्याप्त उपाधी किंवा अट (sufficient condition). क हा धर्म ख या धर्माची अवश्य उपाधी आहे. याचा अर्थ कच्या अभावी ख असू शकत नाही आणि क ही खची पर्याप्त उपाधी आहे याचा अर्थ कच्या उपस्थितीत ख अनुपस्थित राहू शकत नाही. आता निकष या शब्दाने जर नुसताच ‘ पर्याप्त उपाधि ’ असा अर्थ अभिप्रेत असेल तर जेथे जेथे रसात्मक वाक्यत्व हा धर्म असेल तेथे तेथे काव्यत्व हा गुणही असतोच असे म्हणता येईल, परंतु जेथे काव्यत्व असेल तेथे रसात्मक वाक्यत्व असेलच असे मात्र म्हणता यायचे नाही. उलट ‘ निकष ’ हा शब्द जर ‘ पर्याप्त आणि अवश्य उपाधी ’ या अर्थाने वापरला असेल तर जेथे काव्यत्व असेल तेथे रसात्मक वाक्यत्व असते आणि जेथे रसात्मक वाक्यत्व असेल तेथे काव्यत्व असते असा अर्थ होईल.

आता ‘ निकष ’ या शब्दाच्या या दोन अर्थांपैकी पाटणकर तो शब्द कोणत्या अर्थी वापरतात ते सांगणे सोपे आहे, ते तो शब्द ‘ पर्याप्त उपाधी ’ या अर्थाने वापरतात हे उघड आहे. कारण पुढे तिसऱ्या प्रकरणात ते ज्या बहुनिकषतावादाचा पुरस्कार करणार आहेत त्याकरिता ‘ निकष ’ हा शब्द ‘ पर्याप्त उपाधी ’ या अर्थानेच वापरला जाणे अवश्य आहे. सौंदर्याचे किंवा कलेचे अनेक निकष संभवतात असे ते पुढे म्हणणार आहेत. परंतु निकष जर अवश्य उपाधी असेल तर अनेक निकष शक्य होणार नाहीत. ‘ रसात्मक वाक्यत्व ’ हा जर काव्याच्या अनेक निकषांपैकी एक निकष व्हायचा असेल तर रसात्मक वाक्यत्वाच्या अभावीही काव्यत्व उपस्थित असू शकले पाहिजे. परंतु असे असेल तर निकष अवश्य उपाधी असू शकणार नाही. तेव्हा पाटणकर निकष हा शब्द पर्याप्त उपाधी या अर्थानेच वापरीत आहेत हे स्पष्ट आहे.

आता ‘ रसात्मक वाक्य काव्य असते ’ हे विधान संश्लेषणात्मक व्हायचे असेल तर त्यातील उल्लेखलेला ‘ काव्यत्व ’ हा गुण ‘ रसात्मक वाक्यत्व ’ या गुणाहून सर्वथा भिन्न असला पाहिजे. काव्यत्वाहून सर्वथा भिन्न असलेल्या या गुणाचे काव्यत्वाशी सर्वदा निरपवाद साहचर्य असते अशी जर वस्तुस्थिती असेल तर हा गुण काव्यत्वाचा निकष आहे असे म्हणता येईल असे पाटणकर म्हणतात.

अनुक्रमणिका

परंतु या ठिकाणी दोन प्रश्न उद्भवतात: (१) काव्यत्व आणि दुसरा एखादा गुण यांचे नियत साहचर्य असते हे आपल्याला कसे कळू शकेल? आणि (२) त्या गुणाचा निकष म्हणून काय उपयोग आहे?

पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर 'उद्गमन' (induction) असे असू शकेल. परंतु ते उत्तर बरोबर असेल तर 'काव्य हे रसात्मक वाक्य असते' हे विधान उद्गामी सामान्यीकरण (inductive generalization) होईल, आणि उद्गमन ही वैज्ञानिक प्रक्रिया असल्यामुळे ते विधान वैज्ञानिक होईल. यावर पाटणकर म्हणतात की वरील विधान साध्या उद्गमनाने आपल्याला ज्ञात होत नाही, तर प्रातिभ उद्गमनाने ते ज्ञात होते.

'प्रातिभ उद्गमन,' 'प्रातिभ ज्ञान' या शब्दांचा व त्यांनी निर्दिष्ट संकल्पनांचा उपयोग पाटणकर सर्रास करतात. त्यासंबंधी थोडे लिहिणे अवश्य आहे. प्रथम त्यांनी 'intuition' या शब्दाकरिता वापरलेल्या 'प्रातिभज्ञान' या मराठी पर्यायाविषयी. हा प्रतिशब्द मला अनेक दृष्टींनी अनुचित आणि चुकीचा वाटतो. 'Intuition' या शब्दाला तत्त्वज्ञानात जो अर्थ आहे तो अनेकपदरी आहे हे मान्य करूनही कांटने तो शब्द ज्या अर्थाने वापरला आहे त्याचा आदर करणे भाग आहे असे मला वाटते. कांटने त्या शब्दाचा वापर पुढील अर्थाने केला आहे: ज्या ज्ञानप्रकाराने ज्ञान विषयाशी प्रत्यक्ष किंवा साक्षात् संबद्ध होते तो ज्ञानप्रकार intuition. या अर्थाने ऐंद्रियज्ञान intuitive असते असे कांट म्हणतो. या कल्पनेचा पुढे अतिदेश करून एखाद्या वस्तूचे, ती इंद्रियगोचर नसल्यास, अनैंद्रिय परंतु प्रत्यक्ष ज्ञान असा अर्थ त्या शब्दाला प्राप्त झाला. मूर 'intuition' हा शब्द या अर्थाने वापरतो. 'Intuition' या शब्दाने सामान्य आणि विशेष असे दोन्ही प्रकारचे ज्ञान त्याला अभिप्रेत आहे. एखाद्या विशिष्ट वस्तूचा चांगलेपणा (goodness) हा आपल्याला intuition ने कळतो, तसेच त्या प्रकारच्या सर्व वस्तूंमध्ये चांगलेपणा असतो हे सामान्यज्ञानही आपल्याला intuitionनेच होते असे मूर म्हणतो. कोणत्याही वस्तूचा चांगलेपणा हा काही इंद्रियगोचर गुण नव्हे; परंतु तो आपल्या बुद्धीला प्रत्यक्ष कळतो, म्हणून त्या ज्ञानाला intuition म्हणायचे. याप्रमाणे intuition च्या संकल्पनेत 'प्रत्यक्षत्व' ही कल्पना प्रधान आहे, आणि म्हणून 'intuition' ला प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात् ज्ञान, प्रत्यक्षीकरण, साक्षात्करण इत्यादि शब्द अन्वर्थक होतील. त्या दृष्टीने 'intuitive induction'ला 'प्रत्यक्षीकृत उद्गमन किंवा नुसतेच 'प्रत्यक्ष उद्गमन' असे शब्द योग्य होतील असे वाटते.

प्रत्यक्ष उद्‌गमनाची कल्पना प्रथम Johnson या तार्किकाने आपल्या Logic या ग्रंथात मांडली. त्याने दिलेली उदाहरणे इंद्रियानुभव, अंतरानुभव (introspection), गणित आणि तर्कशास्त्र या क्षेत्रातून त्याने घेतली आहेत. इंद्रियानुभवाच्या क्षेत्रातील उदाहरण पुढीलप्रमाणे आहे. लाल, नारिंगी आणि पिवळा या रंगाच्या संवेदनांच्या एकाच उदाहरणात जर असे आढळून आले की लाल आणि पिवळा यातील अंतर लाल आणि नारिंगी यातील अंतरापेक्षा जास्त आहे, तर त्या एकाच उदाहरणात लाल, नारिंगी व पिवळे यांच्या सर्व (कोणत्याही) संवेदनांसंबंधी सार्विक अवधारण (universal judgement) अभिप्रेत असते. तर्कशास्त्रांतील एक उदाहरण असे आहे: ‘काही मोंगल युरोपिअन आहेत’ यावरून ‘काही युरोपिअन मोंगल आहेत’ हा निष्कर्ष निघतो हे लक्षात आले की त्यांतच पुढील सार्विक अवधारणही अभिप्रेत आहे हेही लक्षात येते. ‘ काही क ख आहेत’ यावरून ‘ काही ख क’ आहेत हा निष्कर्ष निघतो.

जॉन्सनने सौंदर्यशास्त्रांतील उदाहरणे दिली नाहीत तरीही; जर अन्यत्र प्रत्यक्ष उद्‌गमन संभवत असेल तर ते सौंदर्यशास्त्रीय क्षेत्रात संभवणार नाही असे म्हणता येणार नाही. परंतु पाटणकर सौंदर्यशास्त्र विज्ञान का नाही हे समजावून सांगत आहेत, आणि त्या ओघात त्यांनी हा मुद्दा मांडला आहे हे लक्षात ठेवले पाहिजे. सौंदर्यशास्त्रात संश्लेषणात्मक विधाने असू शकतात, पण ती विज्ञानातील संश्लेषणात्मक विधानासारखी उद्‌गामी नसून ती प्रत्यक्ष उद्‌गमनाने ज्ञात होणारी असतात असे त्यांचे म्हणणे पण प्रत्यक्ष उद्‌गमन जर अन्यत्रही शक्य असेल, जर ते विज्ञानांतही संभवत असेल तर, सौंदर्यशास्त्राचे वैशिष्टय व भेद व त्याच्या साह्याने दाखवता येणार नाही हे उघड आहे.

ह्या निकषाबद्दलचा मुद्दा पुन्हा तिसऱ्या प्रकरणात आला आहे. तेथे पाटणकर मूरच्या चांगलेपणाविषयीच्या विवेचनाचे विवरण करून त्याला समांतर अशी भूमिका सौंदर्याबाबतही मांडतात. ज्याप्रमाणे चांगलेपणा हा गुण मूरच्या मते निरवयव, अविश्लेष्य आणि अप्राकृतिक आहे. त्याचप्रमाणे सौंदर्य हा गुणही निरवयव, अविश्लेष्य आणि अप्राकृतिक असे ते म्हणतात. यथे एक बारकावा असा आहे की शिवत्व (चांगलेपणा) जरी अप्राकृतिक गुण असला तरी तो काही प्राकृतिक गुणविशेषांच्या आश्रयानेच राहतो. या प्राकृतिक गुणविशेषांना कांही तत्वज्ञांनी ‘ शिवत्वकारक गुण ’ असे नाव दिले आहे. पाटणकर म्हणतात की तीच गोष्ट सौंदर्याबाबतही खरी आहे. सौंदर्यही प्राकृतिक गुणविशेषांच्या आश्रयाने राहते. म्हणून या गुणविशेषांना ‘ सौंदर्यकारक

गुण' असे म्हणता येईल. पाटणकर पुढे असे म्हणतात की या सौंदर्यकारक गुणांना सौंदर्याचे निकष म्हणता येईल. कारण जेथे जेथे हे गुण असतात तेथे तेथे सौंदर्य असते आपल्याला 'प्रातिभ निगमनाने' (intuitive induction) कळते. याठिकाणी आपला असा समज होतो. (आणि पाटणकरांचाही समज तसाच असावा असे मला वाटते) की शिवत्वकारक गुणांचे स्वतः मूरने 'शिवत्वाचे निकष' असे वर्णन केले आहे. परंतु Principia Ethica या ग्रंथात फक्त एकाच ठिकाणी निकषाची कल्पना त्याने चर्चेकरता घेतली आहे. आणि तिचा त्याग केला आहे. पुढील अवतरण पाहा :

It is plain that if what is willed in a certain way were always **also** good, then the fact that a thing was so willed would be a criterion of its goodness. But in order to establish that will be a criterion of goodness, we must be able to show first and separately that in a great number of instances in which we find a certain kind of will we also find that the objects of that will are good. We might, then, perhaps be entilled to iner that in a few instances, where it was not obvious whether a thing was good or not, but was obvious that it was willed in the way required, the thing was really good, since it had the property which in all other instances we had found to be accompanied by goodness. A reference to will might thus, just conceivably, become of use towards the end of our ethical investigations, when we had already been able to show, independently, of a vast number of different objects that they were really good and in what degree they were so. And against even this conceivable utility it may be urged (1) That it is impossible to see why it should not be as easy [and it would certainly be the more secure way] to prove that the thing in question was good, by the same method which we had used in proving that other things were

good, as by reference to our criterion, and (2) that, of we set ourselves seriously to find out what things are good, we shall see reason to think that they have no other property both common and peculiar to them, beside their goodness— that, in fact, there is no criterion of goodness.' (Pp. 137-38)

या परिच्छेदावरून अनेक गोष्टी स्पष्ट होतील. पहिली गोष्ट म्हणजे मूर ‘निकष’ (‘criterion’) हा शब्द अवश्य आणि पर्याप्त उपाधी या अर्थाने वापरतो. हे शेवटच्या वाक्यावरून स्पष्ट होते. शिवत्वाचा ‘निकष’ म्हणजे जेथे जेथे शिवत्व असते तेथे तेथे, आणि फक्त तेथेच, उपस्थित असणारा धर्म असे तो स्वच्छच म्हणतो. दुसरे असे की एका धर्माला याप्रमाणे दुसऱ्या धर्माचा निकष मानण्यात काही उपयुक्तता आहे हे त्याला मान्य नाही. कारण निकषाचा उपयोग काय असू शकेल ? तर जेथे शिवत्व उपस्थित आहे किंवा नाही हे स्पष्ट नसेल, तेथे निकषभूत धर्म जर उपस्थित असेल तर त्यावरून तेथे शिवत्वाचे अस्तित्व अनुमानता येईल. परंतु अशी उदाहरणे विरळाच असली पाहिजेत. कारण अमुक गुण शिवत्वाचा निकष आहे हा सिद्धांत प्रस्थापित करण्याकरिता आपल्याला शिव वस्तूंचे शिवत्व निकषावाचूनच ओळखावे लागले असले पाहिजे, आणि ते काही थोड्या, दोन चार उदाहरणात नव्हे, तर जेथे जेथे तो शिवत्वकारक गुण आहे तेथे तेथे शिवत्व आहे हे आपल्याला ओळखावे लागले असले पाहिजे. तेव्हा आपण शिवत्व त्या सर्व बाबतीत ओळखले तसेच आता या अपवादात्मक उदाहरणातही शिवत्व ओळखायला अडचण पडू नये. यावरून निकष सांगणारी संश्लेषक विधाने मूरला अभिप्रेत नव्हती असे म्हणावे लागते. अशी विधाने ही पाटणकरांची निर्मिती आहे, म्हणून टीप क्र. १७ मध्ये पाटणकर जे म्हणतात की ‘शिवत्वाविषयी अशी भूमिका मूरला मान्य असावी’ ते बरोबर वाटत नाही.

येथे प्रश्न आहे तो हा की ही निकष सांगणारी संश्लेषक विधाने आपल्याला कशी ज्ञात होतात ? एका बाजूला सुंदर वस्तूचे सौंदर्य आणि दुसऱ्या बाजूला त्या वस्तूतील दुसरा एखादा गुण यांतील अवश्य संबंध आपल्या प्रातिभ विगमनाने कळतो असे पाटणकरांचे त्याला उत्तर आहे. पण त्याकरता निकषभूत गुण जसा आपल्याला ओळखता यावा लागतो, तसेच सौंदर्यही ओळखता यायला हवे. म्हणजे सौंदर्य हा गण स्वयमेव, निकषावाचून ओळखता यायला हवा. असा तो असेल तर निकषाचा उपयोग काय ? यावर पाटणकर उत्तर देतील की सौंदर्याचे

अस्तित्व जरी सामान्यपणे सुबोध असले तरी ते पुष्कळदा दुर्बोधही असते. ज्याठिकाणी ते सुबोध असते अशा उदाहरणात त्याच्या सोबत एखादा धर्म पाहिल्यावर आपल्याला प्रातिभ विगमनाने कळते की हा धर्म सौंदर्याचा निकष; आणि मग एखाद्या उदाहरणात जेथे सौंदर्य दुर्बोध असेल तेथे जर निकषभूत धर्म असेल तर तेथे सौंदर्यही असलेच पाहिजे असा निष्कर्ष आपण काढू शकतो. परंतु हे अनुमान केल्यानंतरही जर सौंदर्य अनुभवास आले नाही तर? तर प्रातिभ विगमन बरोबर नव्हते असा निष्कर्ष काढावा लागणार नाही काय?

प्रातिभ विगमनाच्या संदर्भात आणखी एक मुद्दा मांडायला हवा. अमुक धर्म सौंदर्याचा निकष आहे हे याप्रकारच्या विगमनाने कळते असे पाटणकर म्हणतात. अमुक धर्म सौंदर्याचा निकष आहे हे विधान संश्लेषणात्मक असते हे स्वतः पाटणकरच म्हणतात. तसेच हे विधान अवश्य (necessary) ही असले पाहिजे; म्हणजे त्याला अपवाद संभवू शकले न पाहिजेत. पण असे असेल तर अमुक धर्म सौंदर्याचा निकष आहे हे विधान संश्लेषणात्मक अवश्य (synthetic necessary) विधान होईल, किंवा हीच गोष्ट वेगळ्या शब्दात मांडायची तर ते विधान संश्लेषणात्मक प्रागनुभविक (synthetic a priori) या जातीचे होईल. आता प्रागनुभविक ज्ञान संश्लेषणात्मक असू शकेल काय? हा गेली दीडशे वर्षे चालत आलेला वाद आहे, आणि जरी कांटने त्याचे उत्तर होकारार्थी दिलेले असले तरी वर्तमान तत्त्वज्ञानात ते मत अपवादानेच स्वीकारले जाते. अशा स्थितीत त्या विवाद्य मताचा स्वीकार करणे कितपत समर्थनीय होईल हा विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे.

पाटणकरांचे मत आणि मूरचे मत यात आणखी एक भेद आहे. कल्पना करा की ज्ञान, सुख, इत्यादि अनेक शिवत्वकारक गुण आहेत. किंवा पाटणकरांच्या भाषेत बोलायचे तर शिवत्वाचे अनेक निकष आहेत परंतु मूरच्या मते शिवत्व मात्र सर्वत्र एकच, अविभाज्य, अव्याख्येय असते म्हणजे ज्ञानामध्ये असणारे शिवत्व वेगळे, आणि सुखामध्ये असणारे शिवत्व वेगळे असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. पण सौंदर्याचे निकष असलेले जे वेगवेगळे पर्यायी गुणसमुच्चय आहेत त्यांनी एकच सौंदर्य निर्माण होते असे आपल्याला म्हणता येईल काय? 'तीव्र भावनेचा आविष्कार' या गुणाने निर्माण होणारे काव्यसौंदर्य आणि 'बुद्धिचापल्य' या गुणाने निर्माण होणारे सौंदर्य एकच आहे असे आपण म्हणू शकू काय? पुढे पाटणकर या बहुनिकषतेच्या सिद्धांताची सांगड कुलसाम्याच्या कल्पनेशी घालतात आणि म्हणतात की सौंदर्याची संकल्पना ही एका कुलाची संकल्पना

अनुक्रमणिका

आहे. हे जर खरे असेल तर सौंदर्य व गुण पाटणकर म्हणतात त्याप्रमाणे निरवयव नसून अतिशय संमिश्र असा असला पाहिजे असाच निष्कर्ष त्यावरून निघेल. पाटणकर म्हणतात, ‘ मूरच्या विचारावर इतर सिद्धांतांचे (उदाहरणार्थ, स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनां'चा सिद्धांत व ‘ द्विध्रुवात्मकते'चा सिद्धांत याचे) संस्कार करावे लागतील. आणि अशा संस्कारित स्वरूपात मूरचा विचार स्वीकरणीय ठरेल ’ (पृ. ५५). याठिकाणी एक प्रश्न असा उद्भवतो की मूरच्या मतावर या इतर सिद्धांतांचे संस्कार कसे करणार ? कारण हे इतर सिद्धांत अनेक बाबतीत मूरच्या सिद्धांताच्या अगदी विरुद्ध आहेत. मूरचा सिद्धांत शिवत्व हा गुण एक निरवयव, अप्राकृतिक गुण मानतो; पण गॅलीचा सिद्धांत स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनेचा विषयभूत गुण निरवयव मानू शकत नाही. तसेच तो त्याला अप्राकृतिक मानू शकेल काय ? सध्याचे तत्त्वज्ञानातील वातावरण त्याला अनुकूल नाही.

शिवाय मूरच्या नंतर जे विचारप्रवाह आले त्यांनी मूरच्या विचार-सरणीवर टीका केली आहे, आणि मूरची मते स्वीकारणे जवळपास अशक्य करून टाकले आहे असे मानले जाते त्याबद्दल पाटणकरांना काय म्हणायचे आहे ? उदाहरणार्थ भावनार्थवादी तत्त्वज्ञांनी मूरच्या मतावर कठोर टीका केली आहे. त्यांची एक टीका अशी आहे: चांगलेपणा हे एका अप्राकृतिक, निरवयव, अव्याख्येय वस्तुगत गुणाचे नाव असेल, तर अमुक वस्तु चांगली आहे हे विधान अमुक वस्तू लाल आहे, चौकोनी आहे यांसारखे विधान होईल. आता हे खरे आहे की चांगलेपणा हा अप्राकृतिक गुण आहे, तर लाल चौकोनी हे गुण प्राकृतिक आहेत. परंतु हा भेद मान्य केला तरी चांगलेपणा हा एक वस्तुगत, ज्ञातृनिरपेक्ष गुण आहे ही गोष्ट शिल्लकच राहते. म्हणजे जसा एखाद्या वस्तूत लाली किंवा चौकोनीपणा हा गुण असतो तसा चांगलेपणाही असू शकतो. पण ‘ अमुक वस्तू चांगली आहे ’ हे विधान केवळ वर्णनात्मक नाही, म्हणजे अमुक वस्तूच्या ठिकाणी अमुक गुण आहे एवढेच सांगणे त्याचे काम नाही, तर ते त्या वस्तूचे मूल्यन करणारेही आहे; म्हणजे वक्त्याच्या मनातील त्या वस्तूविषयी अनुकूल भाव व्यक्त करणे हेही त्याचे काम आहे. या दृष्टीने पाहता मूरच्या मतानुसार ‘ अमुक वस्तू चांगली आहे ’ या विधानाच्या अर्थातून मूल्यनात्मक अंश बाद होतो. कारण त्या वस्तूत ज्ञातृनिरपेक्षपणे अमुक एक गुण आहे एवढेच त्याचे प्रतिपादन आहे असे मूर म्हणतो. अर्थात् मूल्य-नात्मक विधानाचे मूल्यनात्मकत्वच त्याच्या मतानुसार नष्ट होते. ही त्या मतावर झालेली अतिशय महत्त्वाची टीका आहे. तिच्याकडे पाटणकरांचे दुर्लक्ष झालेले

दिसते. खरी गोष्ट अशी आहे की 'गेल्या पंचवीसतीस वर्षांत भावनार्थवाद्यांची विचारसरणी नीतिशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र या क्षेत्रांत प्रमुख व फार महत्त्वाची ठरली आहे' (पृ. ५२) हे मान्य करूनही भावनार्थवाद्यांचे सौंदर्यशास्त्रातील विवेचन देण्याचे ते विसरले आहेत. भावनार्थवाद्यांचे नीतिशास्त्रांतील विवेचन त्यांनी संक्षेपाने दिले आहे; परंतु ते विवेचन सौंदर्यशास्त्रात कसे लागू केले गेले आहे याबद्दल ते फारसे बोलत नाहीत ही एक उणीव त्यांच्या विवेचनात राहून गेली आहे असे मला वाटते. वस्तुतः जसा चांगलेपणा किंवा शिवत्व ही मूल्यनात्मक संकल्पना आहे तसेच सौंदर्य हीही मूल्यनात्मक संकल्पना आहे. 'अमुक वस्तू सुंदर आहे' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या वस्तूत अमुक एक धर्म आहे एवढेच आपल्याला म्हणायचे नसते, तर त्याबद्दल आपला अनुकूल भावही व्यक्त करायचा असतो. त्यामुळे ज्ञातृनिरपेक्ष सौंदर्य कसे असू शकेल हा प्रश्न आहे.

आता हे खरे आहे की पृ. ५५ वर पाटणकर मान्य करतात की मूल्यांची वस्तुगतता पदार्थविज्ञानातील वस्तुगततेसारखी नसते. मूल्यांना एक विशिष्ट प्रकारची वस्तुगतता किंवा सार्वत्रिकता असते. म्हणजे मूल्यसंकल्पना जरी व्यक्ति-सापेक्ष नसल्या तरी त्या पूर्णपणे ज्ञाननिरपेक्षही नसतात. ती मानवसमाजसापेक्ष असल्यामुळे त्यांची वस्तुगतता पदार्थविज्ञानातील नियमासारखी नसते. परंतु हे मान्य केल्यावर मूरच्या मतांपैकी काय शिल्लक राहते हे पहाण्यासारखे आहे. कारण मूरचे शिवाविषयीचे, परंतु सौंदर्यकल्पनेला लागू केलेले मत पुढीलप्रमाणे आहे: (१) सौंदर्य ही एक निरवयव म्हणून अव्याख्येय संकल्पना आहे. (२) सौंदर्य हे एका वस्तुगत गुणाचे नाव आहे. (३) सौंदर्य हा एक अप्राकृतिक गुण आहे या विधानांपैकी एकही विधान वरील कबुलीनंतर स्वीकारता येणार नाही. त्यामुळे मूरच्या मतावर स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनांच्या सिद्धांताचे व द्विध्रुवात्मकतेच्या सिद्धांताचे संस्कार झाल्यानंतर मूरचा विचार स्वीकरणीय ठरेल हे पाटणकरांचे मत अनाकलनीय वाटते.

तसेच भावनार्थवाद स्वीकारण्यात एक धोका आहे असे पाटणकर म्हणतात. ते लिहितात, 'आपल्या आवडीनिवडींचे व भावनात्मक दृष्टिकोणांचे विषय सतत बदलत असतात, आणि या बदलामागे कसलेही तत्व नसते. ते क्षणिक लहरीवर अवलंबून असतात. मूल्यांच्या बाबतीत या प्रकारच्या लहरीपणाला कसलेही स्थान नसते. मूल्यांची मुळे जीवनात खोलवर रुजलेली असल्याने आपल्या जीवनात फार मोठे बदल घडल्यासच मूल्यांमध्ये बदल घडतात. जो कोणी नीतिमूल्ये व कलामूल्ये यांच्याविषयी गंभीरपणे विचार करतो त्याला भाव-

नार्थवादावरील या आक्षेपात पुष्कळ तथ्य असल्याचे दिसून येईल ’ (पृ. ५५). परंतु मूल्यांची मुळे जीवनात खोलवर रुजलेली असल्यामुळे आपल्या जीवनात मोठे बदल घडल्यासच मूल्यामध्ये बदल घडतात, हे म्हणणे भावनार्थवादीही मान्य करील; नव्हे हेअरने तसे स्पष्टपणे म्हटले आहे.

‘ मला स्वतःला भावनार्थवादापेक्षा मूरचा प्रातिभज्ञानवाद पटतो ’ (पृ. ५५) असे पाटणकर म्हणतात. परंतु प्रातिभज्ञानवादावर टीकाकारांनी घेतलेल्या आक्षेपांना त्यांचे काय उत्तर आहे ? त्यांचा प्रमुख आक्षेप पुढीलप्रमाणे आहे. प्रातिभज्ञानाची संकल्पना ही एक गूढ संकल्पना आहे. कारण हे ज्ञान आपल्याला कसे होते ? या प्रश्नाला उत्तर आहे ‘ साक्षात्काराने. ’ पण हा साक्षात्कार आपल्याला होण्याचे साधन काय आहे ? कोणत्याही इंद्रियाने तो होऊ शकत नाही; कारण डोळा, कान, नाक इत्यादि कोणत्याच इंद्रियाने सौंदर्याचे ज्ञान होत नाही. बुद्धीला हा साक्षात्कार होतो असे म्हणणे म्हणजे एका कठीण प्रश्नाला बगल देण्याचा प्रकार वाटतो. शिवाय कोणी ‘ मला सौंदर्याचा साक्षात्कार झाला ’ असे म्हटले आणि दुसऱ्या कोणी ‘ मला झाला नाही ’ असे म्हटले तर त्यांचा वाद कसा मिटविणार ? प्रातिभज्ञानाच्या क्षेत्रात वाद मिटविण्याचा उपाय नाही. याच कारणास्तव प्रातिभज्ञानाची कल्पना तत्वज्ञानात मागे पडली आहे.

वर माझ्या आणि पाटणकरांच्या मतभेदाचे काही मुद्दे मांडले आहेत. परंतु काही मुद्द्यांवर आमचा मतभेद आहे याचा अर्थ त्यांच्या ग्रंथाची महान कामगिरी मला मान्य नाही असा होत नाही हे सांगण्याची जरूर नसावी.



अनुक्रमणिका

श्री. शरद पाटील

असुर राजर्षिसत्तेचे सिंधुयुग

मगन्द लोक ज्ञात इतिहासाच्या काळात मागण्डिय नावाच्या परिब्बाजक (संस्कृत परिव्राजक) श्रमणांच्या गणात अवशिष्ट राहिलेले दिसतात. अशा एका मागण्डिय परिव्राजकाशी बुद्धाची गाठ पडायचे स्थान कुरु जनपद होते हे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. बुद्धकालीन कुरूंवर अजूनही एक रार्जाष शासन करीत होता. मागण्डिय तत्वज्ञानाचे आद्य आचार्यांच्या काळापासून शिकवले गेलेले मध्यवर्ती सूत्र सांगायची बुद्धाने मागणी केल्यावर मागण्डिय स्वशरीराला स्पर्श करून म्हणाला– " भो गोतम, हे आहे आरोग्य, हे आहे निर्वाण । भो गोतम, मी निरोगी, सुखी व दुःखक्लेशांपासून सर्वथैव मुक्त आहे (इदं तं, भो गोतम, आरोग्यं, इदं तं निब्बानं । अहं हि, भो गोतम, एतरहि अरोगो सुखी, न मं किञ्चि आबाधति ।).[२२] "

परिभ्रमण करणाऱ्या संन्याशांचा आजीविक नावाचा दुसरा एक पंथ होता. ज्याचा संघी– गणी, बौद्ध व जैन धर्मग्रंथानुसार, मक्खलि गोसाल हा होता. या धर्मग्रंथांनी मक्खलि वा त्याचे पर्यायवाची मङ्खल वा मागध यांची वेगवेगळी विवरणे दिलेली आहेत. पालि धर्मग्रंथांचा महान भाष्यकार बुद्धघोष सोडल्यास सर्व पंडितांचे याबाबत एकमत आहे की, गोसाल (गोठ्यात जन्मलेला) हा वरील तिन्ही नावांनी ओळखला जाणाऱ्या माणसाचा मुलगा होता.[२३] जैन भाष्यकार अभयदेव सांगतो की, गोसालच्या पंथाचे मूलभूत उद्दिष्ट दोन मग्गात वा मार्गात सामावलेले होते– एक गीत व दुसरा नृत्य.[२४] आजीविक हे तंत्रमार्गीय विधी करीत, असेही बौद्ध व जैन साधने सांगतात. मागध राजा अजातसत्तूच्या हातून वज्जि संघगणाचा विनाश झाला, हे वृत्त ऐकून गोसाल वेडा झाला आणि गात व नाचत मेला.[२५] या सर्व हकीकतीवरून गोसाल हा मागण्डिय परिव्राजकांचा एक आचार्य होता असे दिसते.

अनुक्रमणिका

प्रमगन्दचा प्रमदक असा उच्चार करून निरुक्त विवरण करते की या अनार्यांचा मूलभूत सिद्धांत होता– 'हाच एकमेव लोक आहे, याउपर दुसरा नाही.'[२७] सायण भाष्य करतो की, कीकट हे नास्तिक असल्याने त्यांना श्रद्धा नाही व ते म्हणतात– 'यज्ञयाग, धार्मिक विधी, आहुती व दान निष्फळ आहेत. खा व प्या, कारण या लोकाव्यतिरिक्त दुसरा लोक नाही.'[२८]

दस्यूंचे वर्णन ऋग्वेदाने अशाच प्रकारे केले आहे. अ–यज्वन् (यज्ञयाग न करणारा), अ–व्रत (व्रतविहीन), अन्य–व्रत (अन्यव्रते पाळणारा) व अ–देवयु (देवद्वेष्टा).

प्राग्भौतिकवादात सुसूत्रीकरण होण्याआधी हा तथाकथित भोगवाद जगभरच्या आदिवासी वा गणप्रथाक लोकांच्या 'जीवनपद्धती' च्या स्वरूपात होता. काही पुढारलेल्या जमाती सोडल्या तर भारतातील सर्व आदिवासी जमातींमध्ये 'संग्रहीवृत्तीचा' अभाव आहे, ज्या वृत्तीच्या आधारे 'सुसंस्कृत' व 'असुसंस्कृत' असा भेद केला जातो. जेव्हा लेखक राजकीय कार्यकर्ता या नात्याने धुळे जिल्ह्यातील साक्री तालुक्यातल्या पिंपळपाडा या आदिवासी पाड्यात एकदा गेला तेव्हा कोकणी घरमालक नागलीची खळ्यात 'रास करीत असलेला' त्याला दिसला. लेखकाला सांगितले गेले की, अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत प्रथा होती– नागली खळ्यात टाकल्यानंतर कोणी पाहुणा वा पाहुणे आले तर नागली काढून ती 'खलास होईपर्यंत' त्यांना जाऊ दिले जात नसे व तोपर्यंत 'खा-प्या' ची अखंड धमाल चालू राही. खानदेशी भिल्ल आदिवासींमध्ये (भूमिहीनही) असलेल्या या वृत्तीमुळेच अहिराणी म्हण बनलेली आहे– 'हुंडीमा दाना आन् भिल उताना' (मडक्यात जोपर्यंत धान्याचा शेवटचा कण आहे तोपर्यंत भिल उताणा पडून राहील, कामाला जाणार नाही.). धुळे जिल्ह्याच्या आदिवासी पट्ट्यातले व लगतच्या गुजरायेतले आदिवासी जी दिवाळी (सुसंस्कृत शाहूंची चार दिवसांची दिवाळी नाही जी कार्तिक महिन्यात येते) साजरी करतात ती रब्बी हंगामाचे पीक तोलावर आले की सुरू होते, आणि मग 'खाणे, पिणे, गाणे व नाचणे' यांचे जे अखंड चक्र चालू होते ते पावसाळ्याच्या तोंडावरच बंद पडते.

बुद्धकालीन गणराज्यांची–मग ती राजर्षिसत्ताक असो की अराजक–हीच जीवनपद्धती होती, हे अस्सजि व पुनब्बसु (संस्कृत अश्वजित् व पुनर्वसु) या भिक्षूंच्या अनाचारी जीवनाचा निषेध करणाऱ्या वृत्तांतावरून दिसून येते.

'त्यावेळी अश्वजित् व पुनर्वसु नावाचे दोन भिक्षु कीटागिरि (गण-राज्यात) आवासिक म्हणून राहात होते. ते अशा प्रकारचा अनाचार करीत होते– फुलझाडांची रोपे लावीत व लाववून घेत (रोपेन्ति पि, रोपापेन्ति पि।); फुलझाडांना पाणी घालीत व घालून घेत (सिञ्चन्ति पि, सिञ्चापेन्ति पि।); फुले गोळा करीत व गोळा करवून घेत (ओचिनन्ति पि, ओचिनापेन्ति पि।); ती गुंफीत व गुंफवून घेत (गन्थेन्ति पि, गन्थापेन्ति पि।); ती सजवीत व सजवून घेत (करोन्ति पि, कारापेन्ति पि।); एकेरी हार बनवीत व बनवून घेत, दुहेरी हार बनवीत व बनवून घेत, मंजरिकाही बनवीत व बनवून घेत, विधूतिकाही बनवीत व बनवून घेत, वटंसकही बनवीत व बनवून घेत, आवेळही बनवीत व बनवून घेत, उरच्छदही बनवीत व बमवून घेत. हे सर्व प्रकारचे हार–वेणी–गुच्छ करून ते कुलस्त्रिया, कुलकन्या, कुलकुमारी, कुलवधू व कुलदासी यांना देत व पाठवीत. ते कुलस्त्रिया, कुलकन्या, कुलकुमारी, कुलवधू व कुलदासी यांच्याबरोबर एका ताटात जेवत, एका भांड्याने पाणी पीत, एका आसनावर बसत, एका बिछान्यावर व एका पांघरुणाखाली झोपत, तीनवेळाही खात, दारूही पीत, माळ, गंध व उबटनही धारण करीत, नृत्य, गायन व वादनही करीत व रासक्रीडाही करीत (नच्चन्ति पि, गायन्ति पि, वादन्ति पि, लासेन्ति पि।)...

'ते (९६ घरांचा) चौपटही खेळत, (१२० घरांचा) चौपटही खेळत; आकाशातही क्रीडा करीत, परिहारपथातही खेळत; ‡सप्तिकाही खेळत, खलिकाही खेळत, घटिकाही खेळत, शलाकाहस्तही खेळत, अक्षही खेळत; पंगचीरनेही खेळत, वंककनेही खेळत, मोक्खचिकनेही खेळत, चिंगुलकनेही खेळत, पत्ताळ्हकनेही खेळत; रथानेही खेळत, धनुष्यानेही खेळत; ‡अक्षरिकानेही खेळत, मनेसिकानेही खेळत, वज्जानेही खेळत; हत्तिविद्याही शिकत, अश्वविद्याही शिकत, रथविद्याही शिकत, धनुर्विद्याही शिकत, खड्गविद्याही शिकत, हत्तीच्या पुढेपुढेही धावत, घोड्याच्या पुढेपुढेही धावत, रथाच्या पुढेपुढेही धावत; चक्राकारही धावत, उस्सोळ्हही करीत,§ अप्फोटही करीत, मल्लयुद्धही करीत, मुष्टियुद्धही करीत; रंगगृहात अंगावरची संघाटी चादर, अंथरून ते नर्तिकेला आवाहन करीत– 'भगिनी, इथे नाच!' आणि टाळ्यांनी ठेका धरीत...'[१०]

---

‡ सप्तिकाते पत्ताळ्हक व अक्षरिका ते वज्जा हे जुगाराचे प्रकार होते.

§ उस्सोळ्ह व अप्फोट हे व्यायामाचे प्रकार होते. काही संज्ञा अनाकलनीय आहेत: ऱ्हाइसडेव्हिड्सने पर्यायी अर्थ दिले आहेत.

ही जीवनपद्धती वर्गविहीन गणप्रथा ते दासप्रथाअंत या द्वियुगाची विशेषता राहिलेली आहे.

सुंद व उपसुंद– यांचे असुर प्रजाजन असेच जीवन व्यतीत करीत, असे महाभारत सांगते (१.२०८.३१)–

भक्ष्यतां भुज्यतां नित्यं दीयतां रम्यताम् इति ।
गीयतां पीयतां च इति शब्दश् च आसीद् गृहे गृहे ॥

[" खा, भोगा, नित्य दान करा, मजा करा, गा, प्या, " असा उद्‌घोष प्रत्येक घराघरात उठत असे.]

कुसीदिन् हा शब्द मगन्दचा पर्यायवाची असल्याचे निरुक्त सांगते. कुसीदिन्‌चा अर्थ कंजूष असाच केला जातो. पण हे भोगवादी लोक कंजूष होते असे मानणे हास्यास्पद ठरेल. या शब्दाचा अर्थ अगदी वेगळा असला पाहिजे. ८. ८१–८३ ऋग्वेदीय सूक्तांचा ऋषी कुसीदिन् काण्व होता. या नावाचाही अर्थ रूढ अर्थाने घेतला जाऊ शकत नाही. या शब्दाचा मूळ अर्थ तैत्तिरीय संहिता प्रकट करते (३. ३. ८) –

अग्निर् वाव यम, इयं यमी कुसीदं वा ।

[' यम अग्नि आहे, यमी ही पृथ्वी आहे. '[११]]

कुसीदिन् हे भूमाता-उपासक होते. काण्व ही संज्ञा मातृनामक आहे; कारण बृहदारण्यक उपनिषदाने (६. ५) दिलेल्या वाजसनेयि शाखेच्या आचार्यांच्या यादीत काण्वची व्युत्पत्ती ' काण्वीचा मुलगा ' अशी दिलेली आहे.[१२]

४. ३७. ३ हे अथर्ववेदीय सूक्त इतर अप्सरांबरोबर प्रमन्दिनीचा निर्देश करते. ही मुळात मगन्दांची गणमाता होती, असे मानणे असंयुक्तिक ठरणार नाही.

८. ६६. १० ही ऋचा बेकनाट व पणि या दोघांना कुसीदिन् या संज्ञेने संबोधते–

इन्द्रो विश्वान् बेकनाटान् अहर्-दृश उत क्रत्वा पणीर् अभि ।

[' सूर्यप्रकाश पहाणाऱ्या सर्व बेकनाटांना व लबाड पणींना इंद्र पराभूत करतो. '[१३]]

बेकनाट हे कुसीदिन् असल्याचे निरुक्त (६. २६) सांगते. (बेकनाटाः खलु कुसीदिनो भवन्ति ।), कोसंबी पणिचे भाषाशास्त्रीय विवरण खालील-प्रमाणे देतात –

'वनिया' हा शब्द वणिक् या संस्कृत शब्दापासून निघालेला आहे; आणि वणिक्चे ज्ञात मूळ पणिशिवाय दुसरे कोणतेही नाही. नाण्याला संस्कृतमध्ये 'पण' म्हणतात. विक्रीच्या वस्तूंना व सर्वसामान्यपणे क्रयवस्तूंना पण्य म्हणतात. असे दिसते की, सिंधुसंस्कृतीचे काही लोक व्यापार व हस्तव्यवसायाच्या प्राचीन परंपरा पुढे चालवायला आर्यांनी केलेल्या निर्दालनातून वाचले.[३४]

पणि हे पुढे जशी जात बनले त्याप्रमाणे सिंधुसमाजातही जात होते काय ? बुद्धकालीन संघगण सजातीय क्षत्रियांशिवाय दुसऱ्या कोणालाही आपल्या स्वामीगणांचे सभासद करून घेत नसत, हे अगोदर दाखवले गेलेलेच आहे. ब्राह्मण व वैश्य व्यापारी या संघगणांच्या भूमीवर स्थायिक होऊ शकत, परंतु शासक गणांचे सभासद होऊ शकत नसत. मातृवंशक केरळात ब्राह्मणी चातुर्वर्ण्य समाजाची तिसरी वैश्य जात अभावाने होती. नंबुदिरीपाद सांगतात–

'... केरळच्या जातिव्यवस्थेत वैश्य ही तिसरी जात अजिबात नाही.

'जिचा आनुवंशिक व्यवसाय व्यापार आहे अशी कोणतीही जात केरळीय हिंदु समाजात अस्तित्वात नसणे हे वैशिष्टयपूर्ण आहे. ऐतिहासिक काळातही इतरत्र वैश्याचा व्यवसाय करणाऱ्या जाती– यहुदी, मुसलमान, ख्रिश्चन व नंतर तामिळनाडचे चेट्टियर– केरळीय हिंदु समाजाच्या कक्षेबाहेर राहिलेल्या आहेत ...'[३५]

याचा अर्थ असा होतो की भारतातील अब्राह्मणी संघगणराज्ये आपला व्यापार सबंध स्वामीगणसंघटनेमार्फत करीत, म्हणजेच हे क्षत्रिय स्वतः व्यापारी होते. अट्ठकथा सांगते की, वज्जि संघगण व मगध राजेशाही यांच्यातील भांडणाचे कारण होते हिमालयातून गंगेच्या एका बंदरात येणाऱ्या मौल्यवान क्रयवस्तूंवरचा ताबा. दोघांही राज्यांच्या सरहद्दी या बंदराला भिडलेल्या होत्या. पण क्षत्रिय नेहमी मागध राजा अजातसत्तूच्या अगोदर जाऊन पोहोचत व राजाचे अधिकारी यायच्या आत माल घेऊन निघून जात. या दोन राज्यात झालेल्या युद्धाचे हे एक प्रमुख कारण होते.[३६] म्हणून ऋग्वेदीय पणि हे एक अनार्य व्यापारी जात नसून खुद्द अनार्य स्वामीगणीयच होते. या संदर्भातच इंद्रदूती सरमा व पणि यांच्यातील प्रसिद्ध ऋग्वेदीय संवाद समजू शकतो. १०.१०८.९ या ऋचेत पणि सरमेला खालीलप्रमाणे आग्रह करतात– आणि अशाप्रकारे, सरमे, दैवी शक्तीने हा प्रवास करायला तुला विवश केले आहे.

परत जाऊ नकोस; आमची भगिनी बनून राहा (स्वसारं त्वा कृणवै ।), कल्याणी, आम्ही तुला आमच्या गुराढोरात वाटा देऊ.'[३७]

यावरून पणि हे एक स्त्रीसत्ताक वा मातृवंशक कुसीदिन् लोक होते हे स्पष्ट होते.

निरुक्तने दिलेल्या मगन्दच्या मदक या पर्यायवाची शब्दाच्या जास्त तपशीलात गेले पाहिजे. मद्र हा गण वा देशवाचक शब्द पालीत मद्द असा उच्चारला जातो. कुस जातकात मल्लांचा राजा कुस त्याची पत्नी माद्री राजकन्या पभावती इचा खालीलप्रमाणे अनुनय करतो–

" यदा मं भ्रुकुटिं कत्वा, राजपुत्ती अधिक्खसि ।
आळारिको तदा होमि, रञ्ञो मद्दस्य अन्तेपुरे ॥ "[३८]

[" राजपुत्री, जेव्हा भुवई तेढी करून तू माझ्याकडे रागाने पाहातेस, तेव्हा मी मद्द राजाच्या अंतःपुरातला आचारी होतो. "]

मद्रक (मद्र देशात जन्मलेला) हा शब्द मद्र शब्दाला कन् प्रत्यय लागून होतो (मद्रेषु जातः मद्रकः ।), असे ४. २. १३१ या पाणिनीय सूत्रावर भाष्य करताना काशिका म्हणते. म्हणून, मगन्द वा मदक हे ऐतिहासिक मद्रांशिवाय दुसरे कोणी असणे शक्य नाही.

'नैचाशाखम्' ही मगन्दांची राजधानी असली पाहिजे, असे सायण मत व्यक्त करतो.[३९] नैचाशाखम् म्हणजे असे झाड की ज्याची मुळे वर जातात व फांद्या खाली येतात, असे निरुक्त विवरण करते (नैचाशाखं नीचा-शाखो नीचैः शाखः ।) अश्वत्थ (पिंपळ) वृक्षाच्या फांद्या खालच्या दिशेने वाढतात तर मुळे वरच्या दिशेने असे कठ उपनिषद् (६. १) व भगवद्गीता (१५.१) सांगतात (ऊर्ध्व-मूलम् अधः– शाखम् ।), अश्वत्थ हा वरुणाचा मंगलवृक्ष असल्याचे १. २४. ७ या ऋचेत शुनःशेप आजीगर्ति म्हणतो. १०. ७२. ३ ही ऋचा याच वृक्षाला 'उत्तान-पद' असे संबोधते, ज्याचा अर्थ होतो ज्याचे पाय (मुळे) वर वाढतात.[४०] ऋग्वेदीय ओषधिसूक्त (१०. ९७) सांगते की, निर्ऋतीच्या १०७ कुलांच्या स्त्रीसत्ताक गणाचा मंगलवृक्ष अश्वत्थ आहे (१०. ९७. ५). सिंधु संस्कृतिकालीन मुद्रेवर डोक्यावर उभी असलेली व योनीतून वनस्पती उगवत असलेली जी नग्न स्त्री शिल्पांकित केलेली आहे तिचे वर्णन 'उत्तान-पद' असेच केले जाऊ शकेल.[४१] दुसऱ्या मुद्रेत एक देवता अश्वत्थ वृक्षात उभी असलेली दाखवलेली आहे.[४२] या दोन्ही मुद्रांमध्ये दाखवलेली देवता दुसरी कोणीही नसून निर्ऋति आहे, हे अगोदर सिद्ध केलेलेच आहे. म्हणून, नैचाशाखम् हे भूमाता निर्ऋतीचेच एक पर्यायवाची नाव आहे, आणि मगन्द वा मद्र हे कुसीदिन् असल्याने ती या सिंधु जनांची मातृदेवता होती.

वरील सर्व चर्चेच्या आधारे आता आपल्याला ३. ५४. १४ या विवाद्य ऋचेचा अर्थ लावता येईल–

कोणत्या कट देवीक्षेत्रांमध्ये गाईंची (खिल्लारे) आहेत व ती तेथे काय करीत आहेत ? हे लोक ना सोमरसात दूध मिसळतात ना अग्नीची परिचर्या करतात. [भूमाता–उपासक (कुसीदिन्)] मगंदांच्या (सर्वोच्च कुलात जन्मलेल्या) प्रमगंद राजाचे धन आम्हाला मिळवून दे. धनाधीशा (इंद्रा), पिपळात (नैचाशाखं) निवास करणाऱ्या निर्ऋतिदेवीच्या या भक्तगणाला आमचा दास बनव.

ही कुसीदिन प्रथा मातृवंशक मद्रांनी महाभारत काळापर्यंत सुरक्षित ठेवली होती. मद्रराज शल्याच्या रथध्वजावर ऋग्वेदीय कृषिदेवता सीतेची (रामायणानुसार भूमातेची कन्या) सुवर्णप्रतिमा अंकित केलेली होती, असे महाभारत सांगते. (७.१०५.१८-२०)–

मद्र राजस्य शल्यस्य ध्वज–अग्रे ' ग्नि– शिखाम् इव।
सौवर्णीं प्रतिपश्याम सीताम् अप्रतिमां शुभाम् ॥

[मद्रराज शल्याच्या ध्वजाग्रावर अग्निशिखेसारखी झळाळणारी अप्रतिम व शुभ अशी सीतेची सुवर्णप्रतिमा दिसते.]

सा सीता भ्राजते तस्य रथम् आस्थाय मारिष।
सर्व–बीज–विरूढा इव यथा सीता श्रिया वृता ॥

(मारिष, अंकुरित अशा सर्व बीजांच्या वैभवाने अलंकृत झालेल्या सीतेप्रमाणेच ती सीता त्याच्या रथावर विराजमान झालेली आहे.)

मगंद वा मद्रकांच्या या सिंधु राज्याची शासनव्यवस्था कशी होती ? अगोदर सिद्ध केल्याप्रमाणे ती मुळात निश्चितच स्त्रीसत्ताक होती. तरीही पशुपालक व पितृसत्ताक आर्यांच्या भारतात आगमनकाली ही शासनसंस्था कोणत्या अवस्थेत होती याचा शोध घेतला पाहिजे. पितृसत्ताक राजपद आर्यांच्या आगमनानंतरच अस्तित्वात आले एवढी ढोबळ विभाजनरेषा आपण काढू शकतो. निघण्टूत राजन् हा शब्द नाही, म्हणजे गणाची राष्ट्रभूमी व तिची उपज यांचे नियतकालिक वाटप करायचे राजकार्य राष्ट्री करीत असे, हे अगोदर दाखवलेले आहे. राजसूय यज्ञात नियुक्त राजाचे जे प्रवर म्हटले जाते त्यावरून दिसते की, पुरुष राजपद ऐल पुरूरवसपासून उदयाला आले.[४३] ऐल हे मातृनाम आहे, ज्याचा अर्थ होतो (बाल्हीकांची वा मद्रांची राष्ट्री) इला इचा पुत्र. पुरूरवस् काशी–कोसलांची राष्ट्री उर्वशी इच्याशी विवाह करून राजर्षि झाला आणि

अनुक्रमणिका

चार वर्षे राजकार्य केल्यानंतर त्याचा बळी दिला गेला, हे दाखवले गेले आहे. पितृवंशक राजपदाचा प्रारंभ त्याच्या संतानापासून झाला; कारण प्रवरपाठात त्याच्या संतानाचा निर्देश 'पौरूरवस' असा पितृनामक पद्धतीने केला जातो. पुरुष व पितृवंशक राजपदाचा उदय काशी-कोसल देशात व्हावा हे वैशिष्टयपूर्ण आहे.

इळा ही मगंद वा मद्रांची शेवटची राष्ट्री होती. अथर्ववेदीय विवाह-सूक्तात (१४.२.१९) ती निर्ऋतीबरोबर दुरिताची देवता झालेली दिसते—

'ऊठ; मनात काय इच्छा धरून तू इथे आली आहेस ? मी तुझा शास्ता आहे. इडे, नीघ माझ्या घरातून.

झपाटण्याच्या उद्देशाने आलेल्या निर्ऋते, ऊठ, चालती हो, येथे थांबू नकोस.'[४४]

त्वष्ट्र, वृत्र व वरुण ही अनार्य दैवते असून ते असुर ब्रह्मन् होते, हे मागील प्रकरणात दाखवले गेले आहे. निरुक्त (८.१३) त्वष्ट्रची व्युत्पत्ती खालील-प्रमाणे देते—

'त्वष्ट्र (म्हणण्याचे कारण हे की तो) शीघ्र व्यापतो, असे व्याकरणकार म्हणतात. किंवा तो त्विष् धातूपासून बनतो, ज्याचा अर्थ होतो प्रकाशणे; किंवा त्वक्षपासून बनतो, ज्याचा अर्थ होतो करणे...'[४५]

तो त्रियुत वाक्‌चा दैवी पती असल्याने विश्वकर्मा वा कर्ता असणे क्रमप्राप्त होते. परंतु, जसा सोम हा निर्ऋतीचा नियतकालिक ब्रह्मन् होता तसा त्वष्ट्र नव्हता, हे १.१६१.४ या ऋचेवरून स्पष्ट होते—

'ऋभूंनो, जेव्हा तुम्ही असे केले तेव्हा तुम्ही असे विचारले, दूत म्हणून आलेला तो कुठे गेला ?

मग त्वष्ट्रने जेव्हा ते चार सोमपानाचे चमस पाहिले, तेव्हा तो देवपत्न्यां-मध्ये दडून राहिला (ग्नास्व अन्तर् न्यानजे ।[४६]).

स्त्रीवेष धारण केल्याशिवाय त्वष्ट्र देवपत्न्यांमध्ये वा मातृदेवतांमध्ये दडू शकला नसता. रुद्राने तसेच केल्याचे रामायण वर्णन करते (७.८७.११-१२)-

तस्मिन् देशे देवेशः शैल-राज-सुतां हरः ।
रमयामास दुर्धर्षः सर्वेर् अनुचरैः सह ॥

[(मंगल वनाच्या) त्या प्रदेशात अनुचरांनी परिवृत असा तो दुर्धर्ष देवेश हर हिमालयकन्येबरोबर प्रणयक्रीडा करीत होता.]

अनुक्रमणिका

कृत्वा स्त्री–रूपम् आत्मानम् उमेशो गोपति–ध्वजः ।
देव्यः प्रिय–चिकीर्षुः संस् तस्मिन् पर्वत–निर्झरे ॥

[(उमा) देवीची प्रियाराधना करण्यासाठी वृषभचिन्हांकित ध्वज असलेल्या उमापतीने त्या निर्झरयुक्त पार्वतीय प्रदेशात स्त्रीरूप धारण करून–]

८.३३.१९ ही ऋचा सांगते की केवळ दैवी ब्रह्मन् नाहीतर मानवी ब्रह्मन्‌ही या पद्धतीचा अवलंब करीत–

'अधः पश्यस्व मोपरि संस्तरं पादकौ हर ।
मा ते कशप्लकौ दृशन् स्त्री हि ब्रह्मा बभूविथ ॥

"वर पहा, खाली नको; तुझे पाय घट्ट मिटून घे; तुझे लिंग दिसू देऊ नकोस; कारण, ब्रह्मन्, तू स्त्री बनलेला आहेस" ...'[४७]

पुरुष पुरोहितांनी स्त्रीवेष धारण करणे ही जगभरची प्रथा आहे. याकुतांचे उदाहरण देऊन ब्रिफॉ पुढे म्हणतो–

'पुरुष भगत व पुरोहितांनी स्त्रीवेष धारण करण्याची ... प्रथा जागतिक महत्वाची आहे. एक प्रारंभिक काळातील मिशनरी नमूद करतो की, पश्चिम आफ्रिकेत मुख्य पुरोहित स्त्रीवेष धारण करतो. झुलू गणमुख्य जेव्हा वर्षामायेचा विधी करतात तेव्हा ते स्त्रियांचे झगे घालतात. मादागास्करमध्ये पुरोहित स्त्रियांसारखा पोषाख करतात. ताहिती व मार्क्वेसेस्‌मध्ये अरॉइसचे पुरोहित स्त्रियांसारखे दिसण्याकरता कातडीला गोरा रंग देतात व चालण्याबोलण्यात स्त्रियांची नक्कल करतात. ही प्रथा उत्तर अमेरिकेतील इंडियनांमध्ये प्रचलित होती. न्यू मेक्सिकोतील आदिवासी गणांचे पुरोहित स्त्रियांसारखा वेष करीत. सबंध इंडोनेशियात ही प्रथा रूढ आहे. पेल्यू बेटांमध्ये बहुतेक पौरोहित्यकार्य स्त्रिया करतात व त्यात भाग घेणारा पुरुष स्त्रीसारखा पोशाख करतो. बाबिलोनमध्ये इश्तर–(देवी) चे पुरोहित स्त्रीवेष परिधान करीत, सीरियन देवीचे पुरोहित तसेच करीत व पेशनेसचेही कोरिबान्टेज, डाक्टिलोड व कूरेटेज तसेच करीत आणि तसेच एफिसॉसच्या आर्टेमीज देवीचे पुरोहितही. कॉसच्या हेरॅक्लीजचे पुरोहित होमहवन करताना स्त्रीसारखा वेष करीत. डायोनिससच्या उत्सवांमध्ये पुरुष पुरोहितही स्त्रियांचे कपडे घालीत. मिनोअनक्रीटच्या धर्मविधींच्या दृश्यांमधील पुरुष मदतनीस स्त्रियांचे कपडे घातलेले दाखवले आहेत.'[४८]

पौरोहित्यकार्य मुळात पूर्णपणे स्त्रियांच्या हातात होते व म्हणून पुरुष पुरोहितांना वाटे की स्त्रीवेष केल्याने मायेची परिणामकारकता अक्षुण्ण राहील–

'आपल्याला असे निःसंदिग्धपणे सांगितले जाते की, कॅलिफोर्नियाच्या आदिवासी गणांमध्ये पुरुष भगतांनी स्त्रीवेष करायची प्रथा पडायचे कारण म्हणजे त्यातून जादुगारांना जास्त सामर्थ्य प्राप्त होते अशी समज. चुक्चींचे पुरुष भगत असेच विधान करतात.'[४९]

स्त्रीचे पौरोहित्यकार्य ताब्यात घ्यायचा पुरुषाचा उपक्रम हा पुरुषसत्तेने स्त्रीसत्तेविरुद्ध चालवलेल्या संघर्षाचा एक साक्षात्कार आहे—

...... टिकाऊ खाजगी मालमत्तेचा, संपत्तीचा विकास, प्रकृतीनेच आक्रमक असलेल्या पुरुषाची ती प्राप्त करायची व वारसाहक्काने त्याच्या वंशजांना द्यायची इच्छा ही, खरे पाहू जाता, स्त्रीसत्ताक संस्थांचे पुरुषसत्ताक संस्थांमध्ये रूपांतर व्हायची सर्वात सर्वसामान्य कारणे आहेत; दुसरा मुख्य हेतू म्हणजे पूर्वापार काळापासून स्त्रियांचे वैशिष्टच मानल्या गेलेल्या मायाशक्तीच्या गुणाची मक्तेदारी मिळवायची कामना......'[५०]

स्त्रीचे पौरोहित्यकार्य स्वतःकडे घेणे, हे पुरुषाने या मार्गावर टाकलेले पहिले पाऊल आहे. म्हणूनच त्वष्ट्रने व त्या अनामिक ब्रह्मन्ने स्त्रीवेष परिधान केला. परंतु, स्त्रीसत्ताक कृषिप्रधान समाजाच्या संदर्भात स्त्रीचे पौरोहित्यकार्य काढून घेण्यामागील खरे उद्दिष्ट केवळ पाऊस पाडायची मायाशक्ती हस्तगत करणे एवढेच नसून राष्ट्र गणभूमी व तिची उपज यांचे नियतकालिक वाटप करायचे राजकार्य हस्तगत करणे हेही होते. पहिल्या कार्याची गरज सर्व प्राचीन समाजांना असते, मग ते कृषिप्रधान असो की नसो; पण दुसऱ्या कार्याची गरज सर्व प्राचीन कृषक समाजांना असते, आणि ते राजकार्य असल्यामुळे त्यासाठीचा संघर्ष स्त्रीसत्ताकता व पुरुषसत्ताकता यांच्यामधील जीवनमरणाचा संघर्ष बनतो.

ब्रह्मन्ने स्त्रीवत् व पुरुरवस्प्रमाणे नियतकालिक राजर्षि बनण्याने भागणारे नव्हते. पुरुषमेधातील अकाली मृत्यूतून सुटका करून घ्यायची तर त्याचा उत्तराधिकारी त्याची मुलगी नाही मुलगा बनणे आवश्यक होते. पुरुरवस् त्याकरताच शोक करतो (१०,९५.१२–१३)– 'कदा सूनुः पितरं जात इच्छाच् चक्रन् नाश्रु वर्तयद् विजानन्। को दम्पती समनसा वि यूयोद् अध यद् अग्निः श्वशुरेषु दीदयत् ॥ (१२) ' (पुरू०) "नवजात पुत्र पित्याच्या पश्चात् केव्हा त्याची खंत करील ? (काय झाले) हे कळल्यानंतर तो अश्रूंचे लोट गाळील–सासऱ्याच्या घरात जोपर्यंत गार्हपत्य अग्नी जळत राहील तोपर्यंत परस्परांवर अनुरक्त अशा विवाहबद्ध जोडप्याची कोण ताटातूट करू शकेल ?"

'प्रति ब्रवाणि वर्तयते अश्रु चक्रन् न क्रन्दद् आध्ये शिवायै ।
प्र तत् ते हिनवा यत् ते अस्मे परेत्य् अस्तं नहि मूर मापः ॥ (१३)

'(उर्व) "मी तुला उत्तर देते, त्याला खूप अश्रु गाळू दे; माझ्या पवित्र पदाची जाणीव ठेवून तो रडणार नाही. तुझे जे आमच्यापाशी आहे ते मी तुझ्याकडे पाठवीन. तुझ्या नियतिप्रत जा. वेडया, तू माझ्यापर्यंत पोहोचू शकत नाहीस.", [५१]

पण ही पितृवंशकता राजपदाची खरी उत्तराधिकारी असलेल्या सहोदर भगिनीशी विवाह करूनच प्रस्थापित होऊ शकत होती, ज्यातून जुनी मातृवंशकता व नवी पितृवंशकता या दोन ध्रुवांचा समन्वय जुन्याला पदभ्रष्ट न करता नव्याला पदाधिष्ठित करून साधला जाऊ शकत होता. स्त्रीसत्ता अशा अवस्थेपर्यंत येऊन पोहोचली होती, की जेव्हा राष्ट्री स्वगणातील नियतकालिक ब्रह्मन् ऐवजी पुरूरवस्सारख्या परगणीय राजपुत्राशी विवाह करते व त्याच्याकडे राजपद राहायची मुदत क्रमशः वाढत जाते, उदा० पेरुमालांचा बारा वर्षांचा कालावधी व इजिप्तचा आद्य रार्जाष ओजिरिस याचा अठ्ठावीस वर्षांचा कालावधी. म्हणून, राजपद राजकुलात ठेवण्यासाठी राष्ट्री सहोदर वा मावस भावांशी लग्न करणेच पसंत करते. याचा आद्य व सर्वात विस्तृत पुरावा आपल्याला यम व यमी यांच्या प्रसिद्ध ऋग्वेदीय संवादात आढळतो. निरुक्त (१२–१०) त्यांची जन्मकथा खालीलप्रमाणे देते–

'विवस्वत् सूर्यापासून त्वष्ट्रकन्या सरण्यूला यम व यमी ही जुळी मुले झाली...' [५२]

यमाला मृतांचा रार्जाष वा धर्मराज म्हटले जाते. पितरांचा निवास चंद्रावर आहे (पितृयान) असे मानले जाते. म्हणून मृतांचा अधिपती हा चंद्रदेवाचे एक रूप आहे. तैत्तिरीय संहिते अनुसार (३. ३. ८. ३) यमी ही भूमाता असल्याने त्यावरूनही यमाचे चंद्रत्व सिद्ध होते. १०. १० या ऋग्वेदीय सूक्तात यमी यमाची उघडपणे प्रणययाचना करते; आणि जरी तो अव्हेर करतो तरी त्याचा अर्थ एवढाच होतो की सपिंड विवाह कालबाह्य झालेला असल्याने तो दुराचारात जमा झालेला आहे. १०.१०.२–१० या ऋचांचा मुक्त अनुवाद खाली दिला आहे–

(यम)– "तुझा सखा असे सख्य करू इच्छित नाही की ज्यामुळे सहोदर नात्याचे विपरित पर्यवसान व्हावे. आकाशाला आधारभूत असे सर्वशक्तिमान असुर वरुणाचे पुत्र सर्वदूर पाहू शकतात."

अनुक्रमणिका

(यमी) – होय , एकमेव अमर मानवापासून संतती व्हावी हीच माझी कामना आहे. जसा पती पत्नीच्या शरीरात शिरतो (जन्यः पतिः तन्वम् आविश्यः ।) तसे तुझ्या व माझ्या आत्म्याचे तादात्म्य होऊ दे."

(यम) – " जे आपण कधीही केले नाही ते आता करावे काय ? नीतीची कास न सोडता बोलत आलेलो आपण आता अनीतीने बोलावे काय ? महापुराचा गंधर्व व जलप्रवाहाची योषा* असा आपला संबंध आहे, असे आपले उदात्त नाते आहे."

(यमी)– " प्रेरक अशा विश्वरूप त्वष्ट्रदेवाने गर्भातच आपली दांपत्य म्हणून निर्मिती केलेली आहे (गर्भे नु नौ जनिता दम्पती कः देवः त्वष्टा सविता विश्वरूपः ।). विश्वनियमांचे कोणीही उल्लंघन करीत नाही. आपण पतिपत्नी आहोत हे आकाश व पृथ्वीला आधीच माहित आहे."

(यम)– " तू ज्याचा उल्लेख करतेस तो प्रारंभिक दिवस कोणाला माहित आहे ? कोणी तो पाहिला आहे ? इथे त्याची कोण घोषणा करू शकेल ? वरुण व मित्राचे विश्वनियम महत्तम आहेत. दुर्वृते, तू मानवाला मोहविण्यासाठी कायकाय करणार आहेस ? "

(यमी)– " मी, यमी, यमावरील प्रेमाने एका शय्येवर झोपून त्याच्याशी समागम करायला व्याकुळ झाले आहे (यमस्य मे यम्यं कामः आ अगन् समाने योनौ सहशय्याय ।). पत्नी जशी पतीपुढे तशी मी तुझ्यापुढे विवस्त्र होत आहे (जाया इव पत्ये तन्वं रिरिच्यां विचित् वृहेव रथ्या इव चक्रा ।)."

(यम)– " आपल्या सभोवती परिभ्रमण करणारे हे देवदूत ना एका ठिकाणी थांबतात ना डोळे लावतात. मी नाही, दुर्वृते, दुसऱ्याकडे जा व एखाद्या रथचक्राप्रमाणे वेगाने जाऊन त्याच्याशी आलिंगनबद्ध हो."

(यमी)– " कोणी याला माझा करील काय की ज्यामुळे मी त्याच्याशी रात्रीमागून रात्री व दिवसामागून दिवस समागम करू शकेन ? सूर्याचे डोळे यावर पुनःपुन्हा दृष्टिक्षेप करतील काय ? जरी आकाश व पृथ्वी सहोदर बंधुभगिनी आहेत तरी ते पतिपत्नी झालेले आहेत (दिवा पृथिव्याः मिथुना सबन्धू यमी यमस्य बिभृयात् अजामि ।)."

* निरुक्तअनुसार (३.१५) योषाचा अर्थ होतो उन्मुक्त समागम करणारी स्त्री.

(यम)– " असा काळ खरोखरच येईल की जेव्हा सहोदर असहोदरां-सारखे वागतील. सुंदरी, मी नाही, दुसरा कोणी पती म्हणून वर, आणि त्या वृषभासाठी तुझ्या हाताची उशी बनव."

दसरथ जातक (४६१) सांगते की, कासीकोसलांची राजधानी असलेल्या वाराणसीचा राजर्षि दसरथ याचा मुलगा राम त्याची सहोदर भगिनी सीता इच्याशी विवाहबद्ध झाला व पित्यानंतर राज्यारूढ झाला.[५३] रामायणानुसार दशरथाची महिषी कौसल्या होती. कौसल्या म्हणजे कोसलांची कन्या. लक्ष्मणाने रामाला सांगितले की, ती १००० ग्रामांची स्वामिनी असून तिच्यावर अवलंबून असलेल्या सर्वांना ती सहज पोसू शकते. (२.३१.२२–२३). यावरून हा निष्कर्ष अपरिहार्यपणे निघतो की कौसल्या कोसलांची राष्ट्री असून तिने तिचा भाऊ दशरथाशी लग्न केले होते, आणि सीता ही त्या मातृवंशक राज्याची कायदेशीर वारस असल्याने तिच्याशी लग्न करूनच राम राजा होऊ शकत होता.

उदय जातक (४५८) सांगते की, त्याच काशींच्या राजपुत्र असलेल्या उदयभद्राला त्याची सावत्रबहीण उदयभद्रा इच्याशी विवाह केल्यानंतरच राज्याभिषेक होऊ शकला,[५४] या लोककथांचा उपयोग पितृसत्ताक बौद्ध धर्माला लोकप्रिय करण्यासाठी केला गेल्याने उदयजातक शेवटी सांगते की, उदयभद्र हयात होता तोपर्यंत या जोडप्याने कडक ब्रह्मचर्य पाळले. त्याच्या मृत्यूनंतर उदयभद्राच राज्यकर्ती होऊ शकली. म्हणजे, याही काळात कासीकोसल गण स्त्रीसत्तेचे पुनरुत्थान करू शकत होता. जातक सांगते की, मृत्यूनंतर उदयभद्र देवांचा राजा सक्क (संस्कृत शक्र) झाला आणि त्याने उदयभद्रेला समागमा-साठी प्रवृत्त करायचा प्रयत्न केला. ती उत्तरली–

" देवं वा यक्खं अथवा मनुस्सं,
न पत्थये उदयं अतिच्च अञ्ञं ॥ "[५६]

[" देव वा यक्ष वा मनुष्यांच्या जगांमध्ये उदयशिवाय माझा (प्रियतम) कोणीही नाही."]

जेव्हा सक्काने आपण उदयभद्र आहो असे प्रकट केले तेव्हा तिने अनुनय केला.–

"सचे खो त्वं उदयोऽसि, सङ्क–रत्ता इध आगतो,
अनुसास मं राजपुत्त, यथास्स पुन सङ्गमो ॥ "[५६]

[" तू जर खरोखरच उदय असशील आणि तू मृत्यूपूर्वी दिलेले वचन पूर्ण करायला आला असशील, तर राजपुत्रा; तुझ्याशी माझा पुन्हा संगम होईल, असे अनुशासन कर "]

उसभ (संस्कृत ऋषभ = सांड) या जैन धर्माच्या एका तीर्थंकराने सुमंगला व सुनंदा या त्याच्या सख्ख्या बहिणींशी लग्न केले, आणि जैन धर्मग्रंथ आपल्याला सांगतात की त्या काळात बंधुभगिनी–विवाह प्रचलित होते.[५७] कल्पसूत्रानुसार[५८] उसभ हा कोसलांचा पहिला राजर्षि (पठमा राया) होता, तर त्याचा पिता नाभि इक्ष्वाकु कुलकरांच्या परंपरेतला सातवा कुलकर होता.¶ उसभाच्या आईचे नाव मरु–देवी होते. याचा अर्थ हा की मरुदेवी अजून कोसलांची औपचारिक राष्ट्री होती; राज्याभिषिक्त होण्यासाठी उसभाला त्याच्या बहिणींशी, कोसल राजपदाच्या कायदेशीर वारसांशी, लग्न करावे लागले.

स्वत: बुद्ध आपल्याला सांगतो– शाक्य गणाचे चार आद्य पूर्वज ओक्का-मुख, करकण्ड, हत्थिनिक व सिनिसूर हे देशातून हद्दपार केले गेलेले कोसलराज ओक्काकचे (संस्कृत इक्ष्वाकु) पुत्र होते; त्यांनी आपल्या सख्ख्या बहिणींशी लग्ने केली. (... सकाहि भगिनीहि सद्धिं संवासं कप्पेसुं ।). ओक्काकला जेव्हा हे सांगितले गेले तेव्हा हर्षभराने त्याने त्यांचे अभिनंदन केले.[५९] बंधु-भगिनीविवाहाच्या या प्राचीन प्रथेला शाक्य हे बुद्धकाळापर्यंत चिकटून होते, असे कुणाल जातकावरून (५३६) दिसते.[६०]

सपिंड विवाह ही जागतिक स्वरूपाची घटना आहे. ग्रीकांनी तिचे आचरण केले–

'साइनिरॅडांच्या राज–ऋषि कुटुंबाचा पौराणिक इतिहास उल्लेखनीय आहे. आपणाला असे सांगितले जाते की, सँडचूज नावाच्या एका सीरियन माणसाने सिसिलियाला देशांतर केले आणि हायरियाचा राजा मगॅस्सरेज याची मुलगी फार्नेस इच्याशी लग्न करून सेलेंडरिस शहर वसवले. त्याच्या पत्नीने सायनिरास नावाच्या मुलाला जन्म दिला. यथावकाश तो काही लोकांसह समुद्र पार करून सायप्रसला गेला आणि त्याने त्या बेटाचा राजा पिग्मॅलियन याच्या मेथार्मे नावाच्या मुलीशी लग्न करून पॅफॉस वसवले ...... तो अॅफ्रोडाइटचा पुरोहित होता तसाच राजाही होता आणि त्याची अपार संपत्ती सुभाषित बनली होती.......

'... असे सांगितले जाते की त्याने धान्यदेवतेच्या एका उत्सवात त्याच्या मिर्‍हा या मुलीशी सपिंड समागम करून अदोनीज हा मुलगा प्राप्त केला. या उत्सवात स्त्रिया श्वेत वस्त्रे परिधान करून हंगामाचे नवान्न म्हणून धान्यमुकुट

¶ पहा प्रकरण २.

अर्पण करीत व नऊ दिवसपर्यंत कडक ब्रह्मचर्य पाळीत. प्राचीन राजांच्या स्वकन्यांशी सपिंड समागमाच्या अनेक कथा सांगितल्या जातात....'[६१]

फ्रेझर अशा सपिंड–समागमाची पुढीलप्रमाणे उदाहरणे देतो-आर्कांडियाचा राजा क्लायमेनस याचा त्याची कन्या हार्पेलाई इच्याशी; पिसाचा राजा ओनोमेअस याचा त्याची कन्या हिप्पोदामिआ इच्याशी; अथेन्सचा राजा एरेक्थेअस याचा त्याची कन्या प्रोक्रिस इच्याशी; लॅस्बॉसचा राजा एपोपेअस याचा त्याची कन्या नायक्रिमेनी इच्याशी.[६२]

पितापुत्रीचा असा सपिंड-समागम वैदिक काळा इतक्या प्राचीन काळात १.७१.५ व १०.६१.५–७ या ऋचांमध्ये आढळतो. १०.६१.७ ही ऋचा प्रजापति व त्याची कन्या उषा यांच्या सपिंडसमागमाचे वर्णन करते (उषेचा अर्थ पहाट असा होऊ लागलेला असला तरी मुळात ती राष्ट्र गणभूमी व तिच्या उपजेचे वाटप करणारी गणमाता होती हे प्रकरण ४ मध्ये सांगितले गेलेलेच आहे)–

पिता यत् स्वां दुहितरम् अधिस्कन् क्ष्मया रेतः संजग्मानः निसिञ्चत् ।
सुआध्या: अजनयन् ब्रह्मदेवः वास्तोष्पतिं व्रतपां निःअतक्षन् ॥

[देवगणाने ब्रह्मन् प्रजापती व त्याची कन्या (उषा) यांच्या समागमातून गृहपति व व्रताधिपती (रुद्रा–) ची निर्मिती केली.]

फ्रेझर या सपिंडसमागमाची कारणमीमांसा खालीलप्रमाणे देतो–

'... ज्या देशांमध्ये राजरक्ताच्या वारसदार केवळ स्त्रियाच समजल्या जात आणि राजाची पदाधिष्ठितता आनुवंशिक राजकन्येशी की जी खरी राज्यकर्ती असायची– विवाहावरच अवलंबून असे, तेथे राजपुत्राने पाणिग्रहणाद्वारे राजमुकुट मिळवण्याकरता त्याच्या सख्ख्या बहिणीशी; अभिजात राजकन्येशी, विवाह करायच्या घटना बऱ्याच वेळा घडलेल्या आहेत. त्याने तसे केले नसते तर राजपद दुसऱ्याकडे बहुधा परगणीयाकडे गेले असते...... राजाला त्याच्या पत्नीच्या, राणीच्या मृत्यूनंतर सिंहासन सोडणे भाग पडे; कारण त्याची सिंहासनाधिष्ठितता तिच्याशी केलेल्या विवाहावरच अवलंबून असायची. म्हणून राजाला त्याच्या पत्नीच्या मृत्यूनंतर राज्य करायचे... तर त्याच्या मुलीशी लग्न करावे लागे.'[६३]

कारियाच्या राजघराण्याने बंधुभगिनी विवाहाची प्रथा पाळली—

'हेकॅतॉम्नॉसची वडील मुलगी आर्तेमीसिआ पित्याच्या मृत्यूनंतर कारियाच्या सिंहासनावर बसली व तिने मसोलॉस या तिच्या भावाशी लग्न केले. त्याच्या मृत्यूनंतर तिने त्याच्या प्रीत्यर्थ सुप्रसिद्ध मसोलियम बांधला. तिने





ॲदा या तिच्या बहिणीसाठी पदत्याग केला. ॲदाने तिचा लहान भाऊ हीडिऑस याच्याशी लग्न केले. "कारियन प्रथेप्रमाणे" तिने त्याच्या मृत्यूनंतर एकटीने राज्य केले. "कारण रूढीअनुसार स्त्रियांना पुरुषांइतकाच राज्य करायचा अधिकार होता."[६४]

होमरने ऑडिस्सीत वर्णन केलेल्या फैआकियनांच्या द्वीप नगरराज्याचे शासन राणी ॲरीती व तिचा बंधु–पती अल्किनूस करीत होते. जहाज फुटून बुडल्यामुळे या बेटाच्या किनाऱ्याला लागलेला ऑडिस्सिअस फैआकियनांच्या स्केरिआ या राजधानीत शिरला तेव्हा घडा घेतलेली एक युवती त्याला म्हणाली–

'तू राजवाड्यात प्रवेश करशील तेव्हा तुला जी पहिली व्यक्ती भेटेल ती अल्किनूसची सहोदर भगिनी गृहस्वामिनी ॲरीती असेल. पॉसिडॉनला§ राक्षसराज यूरिमेडॉनची कनिष्ठ कन्या पेरिबोया इच्यापासून नॉसिथूस नावाचा मुलगा झाला. राक्षस हे मूर्ख लोक असल्याने त्यांचा राजासह विनाश झाला. नॉसिथूसने फेआकिअनांवर राज्य केले. त्याला न्हेक्झेनॉर व अल्किनूस ही दोन मुले झाली. विवाह होताच न्हेक्झेनॉर अपोलोकडून मारला गेला. त्याचे एकमात्र संतान ॲरीतीशी अल्कीनूसने लग्न केले*.'[६५]

दैवी स्तरावर ग्रीक वायुदेवाच्या सहा मुलांचे त्याच्या सहा मुलींशी लग्न झाले होते–

...... वायूंचा राजा ऐलॉस एका जादूच्या बेटावरील पंचधातूचे कोट असलेल्या राजवाड्यात राहात होता:

'त्याला बारा मुले झाली. त्यातले सहा पुत्र होते व सहा कन्या. त्याने त्याच्या सहा कन्यांची त्याच्या सहा पुत्रांशी लग्ने लावून दिली. दिवसभर स्वयंपाकघरातून धूर निघत राही व अंगण गजबजलेले राही, आणि समोर ठेवल्या जाणाऱ्या उदंड व उत्कृष्ट खाद्यपेयांवर ते त्यांच्या मातापित्यासह ताव मारीत राहात. रात्री ते आपल्या बायकांसह एका पांघरुणाखाली झोपत.'[६७]

इजिप्तचा आद्य दैवी राजर्षि ओजिरीस हा महादेवी इसिसचा बंधुपती होता. इजिप्तच्या फारोंनाही सपिंड विवाहाचा अवलंब करावा लागे–

§ जलाचा अधिपती, ग्रीक पुराणाचा वरुण.

* येथे काका–पुतणीचा विवाह दाखवला आहे. परंतु हा वृत्तांत प्रक्षिप्त आहे. भाष्यकार हेजिॲड निःसंदिग्धपणे नमूद करतो की, ॲरीती व अल्कीनूस बहीणभाऊ होते.[६६]

'...... इजिप्तच्या राजांचा सिंहासनावरचा हक्क मातृवंशकतेवर अवलंबून असे...... राजाचा मुलगा साधा प्रजाजन असे व तो राजकन्येचा मुलगा असल्याशिवाय सिंहासनाचा हक्कदार होऊ शकत नसे. औरस राजकन्येच्या पोटी आलेला मुलगा फारोच्या मुलापेक्षा सिंहासनाचा जास्त निकटचा वारसदार असे. ताहुत्मेस द्वितीयचा मुलगा ताहुत्मेस तृतीय हा असत नावाच्या अराजकुलीन स्त्रीचे अपत्य असल्यामळे सिंहासनाचा हक्कदार नव्हता. पण त्याची आत्या राणी हहोशु इला त्याला राज्यावर बसवायचे असल्याने स्वतःच्या मुलीबरोबर, त्याच्या आतेबहिणीबरोबर, त्याचे लग्न लावून द्यावे लागले......'[६८]

ही प्रथा केवळ राजघराण्याची मिरासदारी नसून आम रीतिरिवाज होता–

'......बहिणींशी लग्न करायच्या प्रथेचा उद्देशही पुरुष–वंशक वारसा-हक्काचा स्त्रीसत्ताक कुटुंबव्यवस्थेशी समन्वय करणे हा होता. ही प्रथा इतर देशांपेक्षा– मग ते सुसंस्कृत असो वा असुसंस्कृत– इजिप्तमध्ये जास्त प्रचलित होती. ही प्रथा एवढी रुजलेली होती की इसवी सनाच्या अगदी दुसऱ्या शतकापर्यंत काही जिल्ह्यांमधील विवाहांमध्ये बंधुभगिनीविवाह बहुसंख्य असत.'[६९]

पेरूचे इंका व बगोताचे राजेही या उपायाचा अवलंब करीत.[७०] सीलोनचा पहिला राजा सपिंड संयोगाचे संतान होता–

'एक भारतीय राजकन्या व एक सिंह यांच्या संयोगापोटी सीहबाहू व सीवाली ही दोन बालके निपजली. ज्याच्यापासून सीलोनच्या राजघराण्याचा इतिहास सुरू होतो तो विजय या बंधुभगिनींच्या विवाहाचे अपत्य होता...[७१]'

पूषन् हा देवगणाचा भाग–दुघ (राष्ट्र गणभूमी व तिची निपज वाटणारा) होता हे अगोदर दाखवले गेलेलेच आहे. पूषन्‌चा अर्थ भूमाता असाही होतो; म्हणजे तो भूमातेचा मुलगा होता. भूमातेचे हे वाटपाचे कार्य तो कसे मिळवू शकला ? स्वतःच्या बहिणीशी, उषेशी, लग्न करून; आणि म्हणूनच ६.५५.५–६ या ऋचा त्याला 'स्वसुर् जारः' संबोधतात.

'विश्वरूपा' हे बिरुद मुळात त्रियुत निर्ऋतीला, सिंधु जनतेच्या आद्य मातृदेवतेला, लावले जात होते, आणि नंतर तिची वंशजा व देवांची राष्ट्रीदेवी वाक् इला. पण निघण्टु (१.१५.९) आपल्याला सांगतो की, हे बिरुद बृहस्पतीचे खास विशेषण होते (विश्वरूप बृहस्पतेः ।) आपल्याला अगोदरच माहित झालेले आहे की त्वष्ट्र हा सर्वाधिक बृहस्पति होता. हे बिरुद, ज्याचा शब्दशः

अनुक्रमणिका

अर्थ होतो विश्वातील सर्व रूपांचे निधान. त्याने कसे मिळवले? उघड आहे, वैदिक आप्री सूक्तांच्या 'तिस्रो देव्यः' चा– ज्या राष्ट्रीदेवी वाक्च्या त्रिवृत्क-रण होत्या– मंगलपती बनून. त्वष्ट्र त्याची भगिनी वाक् इच्याशी लग्न करून व स्त्रीवेष परिधान करूनच तिची राजन् व पुरोहितपदांची कार्ये प्राप्त करू शकला. त्वष्ट्रपुत्र वृत्राबरोबर या पदांवर कबजा मिळवायची क्रिया पूर्णत्वास जाते. वृत्र केवळ त्याच्या विश्वरूप या मातृनामानेच ओळखला जात नाही, तर त्वाष्ट्र या पितृनामानेही ओळखला जातो. आपल्याला हे निश्चितपणे माहित झाले आहे की, तो राष्ट्र गणभूमी व तिची उपज यांचे वाटप करायचे (स ... भागम् अवदत्।) राजपदाचे कार्य करीत असे. त्वष्ट्रला केव्हाही त्रियुत म्हटले गेलेले नाही, पण वृत्राला मात्र 'त्रि–शिरस्' असे अवर्जून म्हटले जाते.

१०. ८ व ९ या ऋग्वेदीय सूक्तांचा ऋषी त्रिशिरस् त्वाष्ट्र आहे. त्याला सिंधु–द्वीप अंबरीष असेही म्हटले गेले आहे, ज्याचा शब्दशः अर्थ होतो आकाशदेवाचा बेटात जन्मलेला पुत्र. ब्रह्मन् व्यासाला द्वैपायन असेही म्हणत; कारण नदीदेवता यमुनेची योगिनी सत्यवती काली इने त्याला यमुनेच्या एका बेटावर जन्म दिला होता (महाभारत, १.१०४.१३–१४). निर्ऋति व वाक् या त्यांच्या त्रियुत स्वरूपामुळे व त्या नदीवक्त्र संस्कृतीच्या मातृदेवता असल्यामुळे नदीदेवता होत्या. ग्रीक प्रवासवर्णन नमूद करते की, सिंधु व तिच्या उपनद्यांना पूर येतो त्यावेळी त्यांच्या काठांवरील उंचवटे बेटे बनतात.[७१] मोहेंजोदारो व हरप्पा या शहरांची अशीच अवस्था होत असली पाहिजे. म्हणून ब्रह्मन् वृत्रचे सिंधुद्वीप असे नाव पडणे असंभवनीय नाही. ब्रह्मन्चा पर्यायवाची पुरुषचा अर्थ पुर–वासी असा होतो याचा उल्लेख केला गेलेलाच आहे.

तैत्तिरीय संहिता (२.५.१.१) सांगते की, वृत्राचे एक डोके सोम व दुसरे डोके सुरा पीत असे, तर तिसरे डोके अन्न खात असे. निघण्टुअनुसार (१.१२.२५) सुराचा अर्थ पाणी असा होतो, आणि हे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे की 'उदकनामानि' मध्ये सोमचा समावेश नाही. सोमाद्वारे वृत्राने आपले चांद्र स्वरूप व अनार्य असुर ब्रह्मन्ची परंपरा टिकवली आहे. मातृवंशक असुर म्हणून त्याने पितृवंशक देवांना राष्ट्र गणभूमीच्या वाटचापासून वंचित केले आणि म्हणूनच इंद्राने त्याचा शिरच्छेद केला असे सांगितले जाते. शतपथ ब्राह्मण या घटनेचा वृत्तांत खालीलप्रमाणे देते—

'१६. आघात झाल्याबरोबर वृत्र आतले द्रव्य काढून घेतलेल्या चामड्याच्या बुधलीप्रमाणे, भरलेले जवाचे पीठ झटकून टाकलेल्या चामड्याच्या

गोणीप्रमाणे, आकसून पडला. त्याला ठार मारण्यासाठी इंद्र त्याच्यावर धावून गेला.

'१७. तो म्हणाला, (तुझे वज्र) माझ्यावर फेकू नकोस! तू आता तो आहेस जो मी (पूर्वी होतो). माझे दोन तुकडेच कर; पण मला निःशेषमात्र होऊ देऊ नकोस!' तो उत्तरला, 'तसेच होवो!' त्याप्रमाणे इंद्राने त्याचे दोन तुकडे केले; त्याचा जो सोमस्वरूपी तुकडा होता त्यापासून इंद्राने चंद्र केला व जो सुरास्वरूपी (असुर्य) तुकडा होता त्यापासून त्याने प्राणीमात्रांचे पोट बनवले.......'[७४]

चंद्रदेवाच्या या असुर राजर्षि प्रतिनिधीला अजूनही ठराविक मुदतीनंतर मरावे लागे; फरक हा की त्याने आत्महत्या (श्वघ्नी) करून न घेता इंद्रासारख्या दुसऱ्याकडून त्याची हत्या होऊ लागली. इंद्र म्हणूनच असुर-घ्न या नावाने ओळखला जाऊ लागला. पेरुमांलाच्या विधिपूर्वक आत्महत्येची जागाही नियत पुरुषांकडून त्याच्या हत्येच्या विधीने घेतली; पण अशा 'संशप्तक' पुरुषाकडून त्याची जीवनज्योत मालवली जाईपर्यंत ती तेवत राहू लागली —

'शेवटच्या चेरमान पेरुमालने त्याचे राज्य नातेवाईक, आश्रित व मित्र यांच्यामध्ये वाटतेवेळी महामखम् गणोत्सवाचे अध्यक्षपद वल्लुवनाड राजाकडे सोपवले, असे सांगितले जाते; मलबारचे अधिपतित्व या पदाशी संलग्न होते, आणि मुसलमानांच्या वृत्तांताप्रमाणे झामोरिनने ते मुसलमानांच्या मदतीने हिरावून घेतले. श्री. कृष्ण मेनन नमूद करतात की, झामोरिनने हे साध्य करण्यासाठी वल्लुवनाड राजाला हा महोत्सव साजरा करायचे आव्हान दिले आणि त्यात तो राजाला नियत पद्धतीप्रमाणे मारण्यात यशस्वी झाल्याने त्याला मेल्कोयम्चा म्हणजे मलबारच्या इतर राजांवरील अधिपतित्वाचा, अधिकार प्राप्त झाला. ते काहीही असो, विश्वसनीय वृत्तांतावरून आपल्याला असे दिसते की, १७ व्या शतकात झामोरिन मलबारचा प्रस्थापित सर्वश्रेष्ठ शासक या नात्याने या महोत्सवाचा अध्यक्ष म्हणून काम करीत असे; आणि एवढेच नाही तर आपण पहातो की झामोरिनने, वा त्यावेळी जो कोणी असेल त्या राज्यकर्त्याने, स्वतःचा गळा कापून घ्यायच्या विधीऐवजी, तो प्रमुख जागी कडेकोट पहाऱ्यात बसला असता त्याला तोडून टाकण्यात यशस्वी होणाऱ्याला १२ वर्षासाठी सिंहासनाधिष्ठित करायचा विधी प्रचलित झाला. कॅप्टन अलेक्झांडर हॅमिल्टन त्याच्या ईस्ट इंडीजच्या नव्या वृत्तांतात १६९५ साली त्याने पाहिलेल्या या प्रथेचे खालीलप्रमाणे वर्णन करतो :—

" सामोरिनने (झामोरिन, तत्कालीन तद्देशीय राज्यकर्ता) बारा वर्षे, त्यापेक्षा जास्त नाही, राज्य करायची प्राचीन प्रथा होती. ही मुदत संपण्याआधी तो मेला तर खास उभारलेल्या मंचावर स्वतःचा गळा कापून घ्यायच्या त्रासदायक विधीतून त्याची सुटका होई. तो प्रथम त्याच्या सामंतांना व कुलीन गृहस्थांना–जे पुष्कळ असत–मेजवानी देई. मेजवानीनंतर तो त्यांना नमस्कार करी, मंचावर जाई आणि जमावासमोर अगदी व्यवस्थितपणे आपला गळा कापून घेई. थोड्या वेळाने त्याचा देह मोठ्या थाटामाटाने व समारंभाने जाळला जाई आणि मग सामंत नवा सामोरिन निवडीत...... ही प्रथा आता बाजूला सारली गेली आहे आणि सांप्रतच्या सामोरिनने एक नवी प्रथा सुरू केली आहे : १२ वर्षांच्या शेवटी एका महोत्सवाची राज्यभर दवंडी पिटली जाते; एका विशाल मैदानावर एक शामियाना ठोकला जातो; दहा ते बारा दिवस आनंदोल्हासात व आमोदप्रमोदात एक महोत्सव साजरा केला जातो, आणि दिवसरात्र तोफाबंदुका उडवल्या जातात. उत्सवाच्या शेवटी ज्या कोणा चार पाहुण्यांना जिवावर उदार होऊन राजमुकुट मिळवायचा असतो ते ३० ते ४० हजार संरक्षकांशी लढत वाट मोकळी करीत जातात व तंबूत जाऊन सामोरिनला मारतात. जो त्याला मारतो तो त्याच्या साम्राज्याचा वारस होतो. १६९५ साली कालिकतच्या दक्षिणेला १५ कोस असलेल्या पोन्नानी बंदराजवळ शामियाना उभारला गेला तेव्हा असा एक महोत्सव घडून आला. असे धाडस करायला फक्त तीन जण तयार झाले. ढालतलवार घेऊन ते तुटून पडले आणि अनेकांना मारल्यावर व जखमी केल्यावर ते स्वतःच मारले गेले. या संशप्तकांपैकी एकाचा पंधरा ते सोळा वर्षांचा एक पुतण्या होता, ज्याने संरक्षक-दलावरील या हल्ल्यात आपल्या काकांची पाठ सोडली नाही. काका पडलेला पहाताच तो युवक संरक्षकांच्या हातून निसटून शामियान्यात शिरला व त्याने खाशा स्वारीच्या डोक्यावर वार केला जो कारीगरच व्हायचा; पण डोक्यावर तेवणाऱ्या एका मोठ्या पितळी दिव्याने तो अडवला. त्याने दुसरा वार करायच्या आतच तो संरक्षकांकडून मारला गेला. मला वाटते तोच सामोरिन अजून राज्य करतो आहे. मी योगायोगाने याच वेळी किनाऱ्यावर आलो आणि लागोपाठ दोन ते तीन दिवस तोफाबंदुकांचे आवाज ऐकले. "[७५]

फॅन्सिस रीडच्या वृत्तांतानुसार, ज्याने तो १७९३ साली लिहिला, झामोरिनचा दर बारा वर्षांनी प्राण घ्यायचा प्रयत्न करणारे संशप्तक वल्लुवनाड राजाच्या थरवाडचे सभासद असत.

'...झामोरिनने केलेला सत्तापहार वेल्लाटेर्रा घराण्याचे राजपुत्र सहन करणे शक्यच नव्हते. झामोरिनने जेव्हा अगदी पहिल्याने महामखमचे अध्यक्षस्थान स्वीकारले, तेव्हा वेल्लाटेर्रा घराण्याच्या अनेक राजपुत्रांनी व त्यांच्या अनुचरांनी मृत्युमुखात उडी घातली. कारण त्यांची शस्त्रे केवळ तीरकामठे व तरवारी असल्याचे दिसते आणि त्यानिशीच ते झामोरिनच्या सिंहासनासाठी प्रयत्न करतात, जो संरक्षकांच्या कडेकोट बंदोबस्तात त्यांचे स्वागत करायला तयार असतो. ते, अर्थातच त्याच्यापर्यंत पोहोचायच्या आतच घेरले जाऊन छिन्नविच्छिन्न केले जातात. जोपर्यंत महामखम् चालतो तोपर्यंत दर दिवशी या प्रयत्नाची पुनरावृत्ती होते आणि दर दिवशी काही जण उत्साहभरात प्राणोत्सर्ग करतात. या शतकाच्या मध्यातमात्र अशी घटना घडली की ज्यामुळे झामोरिन एका नायर मुख्याकडून मारला जायच्या बेतात होता. अतुलनीय शौर्याने रस्त्यात आला त्याचा निकाल लावून तो झामोरिनच्या सिंहासनाच्या पायऱ्या चढत असता एका मोपला धर्मगुरूने (कोयाने) स्वतःला त्याच्यापुढे झोकून घेतल्याने झामोरिनला स्वतःचा जीव वाचवायला वेळ मिळाला.......'[७६]

एली रेक्लीस त्याच्या महामखम्च्या वर्णनात सांगतो की सगळेच प्रयत्न अयशस्वी होत नव्हते--

'राजाच्या कारकीर्दीचा शोभेसा शेवट करण्यासाठी एक भव्य सांवत्सरी व शानदार महोत्सवाची कालिकतमध्ये घोषणा केली जात असे. त्या महातिथीच्या दिवशी राजा स्वतःच्या अंत्यसंस्कारांचे स्वतःच उद्घाटन करी, आणि राजाच्या उच्चतम अधिकाऱ्यांच्या मिरवणुकीत अग्रभागी राहून समुद्रकिनाऱ्यावर पोहोचत असे. पायांना पाण्याचा स्पर्श होताच तो त्याची शस्त्रे फेकून देई, मुकुट बाजूला ठेवी, वस्त्रे काढून ठेवी व गादीवर वीरासन घालून बसे. लगेच चार नायर, ज्यांच्यावर त्याने अंतिम सेवा करायची-त्याचा कंठच्छेद करायची-कामगिरी सोपवलेली असे, ते राजाजवळच समुद्रात स्नान करीत. ब्राह्मण त्यांचे मांगलिक विधी करीत, भारी वस्त्रे चढवीत, गुलाल उधळून गुलाबपाणी शिंपडीत आणि नंतर त्यांच्या हाती ढाल तलवार देत. आणि 'धरा, मारा' अशी आरोळी उठताच राजा भोवती अभेद्यकडे केलेल्या संरक्षकांच्या पलटणीवर ते झोकून घेत, आणि उजव्या-डाव्या बाजूंना वार करीत गादीवर बसलेल्या त्या माणसापर्यंत वाट काढीत जायचा प्रयत्न करीत. विश्वासार्ह असो वा नसो, दंतकथा सांगते की या माथेफिरूंपैकी एकापेक्षा जास्त माणसे आपल्या तरवारी राजहृदयात खुपशीत. एवढे मोठे मोल दिलेल्या विजेत्याने मग सिंहासनारूढ होणेच बाकी राही. शेवटी



काय, राजा अप्रिय असला, पलटणी राजनिष्ठ नसल्या, आणि संरक्षणात पूर्व नियोजित कुचराई झाली की ......[७७]

वरुण हा सिंधु जनतेचे शेवटचे दैवत होता. तो सर्वात प्राचीन वैदिक देव या अर्थी होता की आर्यांनी त्याचे अवमूल्यन न करता त्याला आपल्या देवतायतनात समाविष्ट करून घेतले. वरुण शब्द वृत्रप्रमाणेच वृ (निघण्टु, १०.३) धातू पासून बनला आहे –

'वरुण (म्हणायचे) कारण म्हणजे तो आवृत करतो ...'[७८] वरुणाचा मंगलवृक्ष अश्वत्थ होता याचा अगोदर उल्लेख केलेलाच आहे. यमाने १०.१०.८ या ऋचेत व्यक्त केल्याप्रमाणे तो भीतिदायक होता. त्याच्या ऋतनियमांचा भंग करणाऱ्याला त्याचे मृत्युपाश बांधीत, असे ४.१६ हे अथर्ववेदीय सूक्त सांगते –

'६. हे वरुणा, तीनपदरी असा सात सात दोरांच्या पाशांनी खोटे बोलणाऱ्यांना तू बांध व खरे बोलणाऱ्यांना त्यातून मुक्त कर.

'७. हे वरुणा, शंभर पाशांनी त्यांना बांध. मानवांवर नजर ठेवणाऱ्या (वरुणा), खोटे बोलणाऱ्यांना सोडू नकोस.[७९] त्यांची पोटे पखालीसारखी फुगून त्यांना जलोदराने झपाट.'

ऐक्ष्वाक हरिश्चंद्रासारख्या राजालाही करार न पाळल्याबद्दल वरुणाने जलोदर रोगाने धरले होते (...ऐक्ष्वाकं वरुणो जग्राह, तस्य ह उदरं जज्ञे ।).[८०] म्हणून त्याला पाशिन् म्हणतात.[८१] या मृत्युपाशातून सुटका करण्यासाठी आता त्याची निर्ऋतीप्रमाणे व निर्ऋतीऐवजीही प्रार्थना केली जाऊ लागली. त्याचा एक बळी ऋग्वेदीय शुनःशेप आजीगर्ति १.२४. १२, १३, १५ या ऋचांमध्ये प्रार्थना करीत असता त्याला राजा म्हणून संबोधित करतो ("अस्मान् राजा वरुणो मुमोक्तु ।). वृत्र जरी राजर्षि झालेला होता, तरी त्याला राजा म्हणून कधीच म्हटले गेलेले नाही. वरुण हा पहिलाच राजर्षि आहे, ज्याला राजा म्हटले गेले आहे. परंतु, जरी शुनःशेपाने सुटकेसाठी वरुणाची प्रार्थना केली, तरी त्याचे पाश तेव्हाच गळून पडले जेव्हा त्याने उषेला आवाहन केले. राजपद अजूनही स्त्रीजन्य होते, मातृवंशपरंपरेतील पुरुषच त्याचे उत्तराधिकारी होऊ शकत, व सपिंड विवाहातूनच ते त्या पदाचा अधिकार गाजवू शकत. हे होते सिंधुयुगाचे असुर राजर्षिपद आणि त्याचा प्रारंभ होतो वृत्र–वरुणापासून.

पूषन्‌ची भगिनीपत्नी उषा १.११३.१९ या ऋचेअनुसार अजूनही जगदंबा आहे––

'... १.११३.१९ मध्ये ती अदितीप्रमाणेच सर्व देवांची माता आहे: माता देवानाम् अदितेर् अनीकम्। अग्नीला आवाहन करणाऱ्या मंत्रातील (४.२.१५) जास्त महत्वाच्या निर्देशात तिच्या खऱ्या स्थानाची जाणीव होते—

अधा मातुर् उषसा सप्त विप्राः जायेमहि प्रथमा वेधसो नॄन्।
दिवस्–पुत्रा अङ्गिरसो भवेम अद्रिं रुजेम धनिनं शुचन्तः॥

"मानवातले आद्य यजमान* असलेले आम्ही सात ऋषि उषामातेच्या पोटी येणार आहोत. आम्ही अंगिरस, दिवस् (स्वर्ग)–पुत्र बनून सुवर्णपर्वत (मेरु) भेदून प्रकाशणार आहोत." उषा म्हणूनच एक श्रेष्ठ मातृदेवता होती ......'

४.३०.८–९ या ऋचांप्रमाणे तिचे बिरुद 'स्वर्गकन्या' (दिवो-दुहिता) असे होते. म्हणून तिच्या पुत्रांना 'दिवस्-पुत्र' असे म्हणणे स्वाभाविक होते; कारण मातृवंशक वारसाहक्काच्या दृष्टीने राष्ट्रीची मुले राजाला अराजकुलीन पत्नीपासून झालेल्या मुलापेक्षा सिंहासनाची जास्त हक्कदार असतात. दिवो दुहिता ही पदवी उषेच्या मानवी प्रतिनिधीला अजूनही लागू होती. कारण, राष्ट्रीने राजत्वाची व पौरोहित्याची कार्ये तिच्या बंधुपतीच्या हवाली केलेली असली, तरी तिचे गणजन तिला अजूनही आजीवन देवता मानीत होते. फैआकियनांच्या द्वीपी नगरराज्याची राणी अरीती तिच्या गणजनांकडून देवता मानली जात होती.

'... ... ही राणी वैशिष्टयपूर्ण स्त्री आहे. ऑडिस्सि असला गल्लीत एक घडा घेतलेली जी मुलगी भेटते ती त्याला राजवाड्याकडे जायचा मार्ग दाखवते व राजकुटुंबाबद्दल काही माहिती देते.

अल्किनूसने तिला पत्नी केले, आणि जगातला कोणताही पती त्याचे घर सांभाळणाऱ्या त्याच्या पत्नीला देत नसेल एवढा मान (अल्किनूस) तिला देतो; आणि तोच काय पण तिची मुले व सर्व लोकही-ते तिला देवता मानतात व ती जेव्हा गल्ल्यांमधून जाते त्यावेळी ते तिला प्रणाम करतात ......'[८३]

निर्ऋति व वाक् ते भद्रा काक्षीवती व पांचाली द्रौपदी यासारख्या राष्ट्री या देवी (= देवता) म्हणून संबोधिल्या जात. जर उषेसारख्या राष्ट्री 'दिवो-दुहिता' होत्या, तर त्यांच्या पतिराजाना 'स्वर्गाचे दास' म्हटले

* यजमानचा मूळ अर्थ यज्ञकर्ता आहे. त्याच अर्थी तो या पुस्तकात वापरला आहे.

अनुक्रमणिका

जाणे क्रमप्राप्त होते. आणि असा होता दिवो-दास, ज्याचा शब्दशः अर्थ होतो 'स्वर्गाचा दास.' त्याची जन्मकथा नदीमाता सरस्वतीला आवाहन करणाऱ्या ६.६१ या ऋग्वेदीय सूक्ताची पहिली ऋचा पुढील प्रमाणे देते–

इयम् अददात् रभसं ऋण-च्युतं दिवोदासं वध्यश्वाय दाशुषे।
या शश्वन्तम् आचखाद अवसं पणिं ता ते दात्राणि तविषा सरस्वति ॥

['वध्यश्वाला तू भीषण व ऋणविमोचक असा दिवोदास (नावाचा पुत्र) दिलास. पणिसंहारक सरस्वती, भक्तांना तू विपुल देणग्या देतेस.' [८४]]

दिवोदासाला येथे दोन विशेषणे लावलेली आहेत : एक रभस व दुसरे ऋण-च्युत. निघंटु अनुसार (३.३.२०) रभसचा अर्थ महत् असा होतो. अक्ष व कृषी यांना आवाहन करणाऱ्या १०.३४ या ऋग्वेदीय सूक्तात आलेल्या इरिण या शब्दाची व्युत्पत्ति सांगताना निरुक्त (९.८) म्हणते–

'... इरिण हा ऋणापासून मुक्त (निर्–ऋणम्) असतो...' [८५]

म्हणून, ऋण–च्युतम्‌चा संबंध राष्ट्र गणभूमीशी असला पाहिजे हे उघड आहे. ही त्रियुत अंबा वा राष्ट्रीही प्रथम स्त्रीसत्ताक व नंतर मातृवंशक राज्याला वारस निर्माण करण्यासाठी तिच्या धर्मपतीच्या शवाशी, पुढे त्यांच्या बदली हेल्याशी व नंतर घोड्याशी संभोगाची नक्कल करी, हे मागील प्रकरणात आपण पाहिलेलेच आहे. राष्ट्रीने आपल्या ब्रह्मन् धर्मपतीला देवविवाहाचे अपत्य अर्पण करायचा हुबेहूब असाच विधी रामायणाने वर्णन केलेला आहे (७.८९.२३–२४)–

ततः सा नवमे मासि इला सोम–सुतात् सुतम् ।
जनयामास सुश्रोणी पुरूरवसम् ऊर्जितम् ॥
जातमात्रे तु सुश्रोणी पितुर् हस्ते न्यवेशयत् ।
बुधस्य समवर्णं च इला पुत्रं महाबलम् ॥

[नंतर त्या पुष्टनितंबिनी इलेला नवव्या महिन्यात सोमपुत्र (बुधा) पासून तेजस्वी असा पुरूरवस् नावाचा पुत्र झाला. जन्मतःच शुभांगी इलेने बुधाची साक्षात प्रतिमा असलेल्या त्या महाबली पुत्राला त्याच्या पित्याच्या हवाली केले.]

अनुक्रमणिका

उर्वशी व पुरूरवस् यांच्यातील ऋग्वेदीय संवाद (१०.९५) सांगतो की पुरूरवस्‌ची जोपासना नदीदेवतांनी केली होती–

'सम् अस्मिन् जायमान आसत ग्ना उत् ईम् अवर्धन् नद्यः स्वगूर्ताः ।
महे यत् त्वा पुरूरवो रणायावर्धयन् दस्युहत्याय देवाः ॥ (७)

'(? उर्वशी) "तो जन्मला तेव्हा देवपत्न्या तेथे बसलेल्या होत्या; स्वयंभू नद्यांनी त्याचे संवर्धन केले. हे पुरूरवस् दस्युसंहारक युद्धात विजय मिळविण्यासाठी देवांनी तुला वाढवले आहे."'[८६]

'मह'चा अर्थ येथे 'रण'चे विशेषण म्हणून केला गेलेला आहे; पण 'रण'चे रूप येथे चतुर्थी (संप्रदान) विभक्तीत आहे, तर 'मह'चे रूप सप्तमी (अधिकरण) विभक्तीत आहे. प्राकृत भाषांमध्ये महचा अर्थ होतो गणोत्सव. म्हणून, यथातथ्य अर्थ पुढीलप्रमाणे होईल– 'हे पुरूरवस्, दस्युसंहारक युद्धासाठी देवांनी तुला गणमहोत्सवात (जन्माला घालून) जोपासले आहे.'

देवव्रत भीष्माला नदीदेवता गंगेने जन्माला घातले, वाढवले व नंतर त्याला त्याचा पिता शांतनु राजाच्या हवाली केले (१.१००.३४)–

"गृहाण इमं महाराज मया संवर्धितं सुतम् ।
आदाय पुरुषव्याघ्र नयस्व एनं गृहं विभो ॥"

["महाराजा, मी वाढवलेल्या या (तुझ्या) पुत्राचा स्वीकार कर. पुरुषव्याघ्रा राजा, याला (तुझ्या) घरी घेऊन जा."]

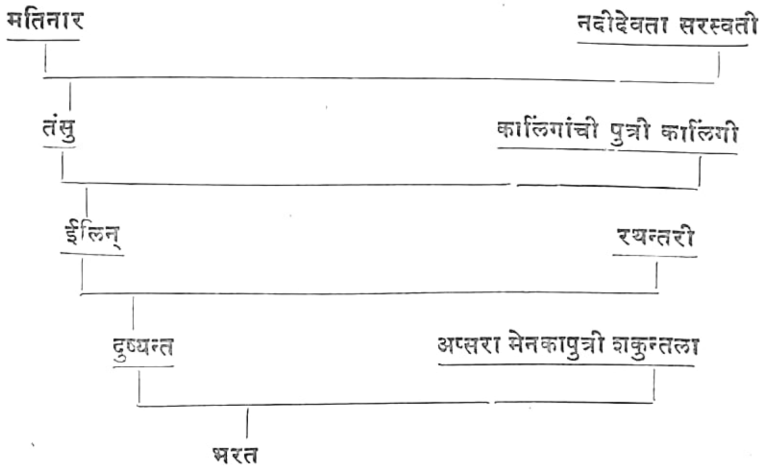
ज्या भरतापासून दिवोदासाच्या गणाचे नाव पडले त्याला जन्माला घालणारी व वाढवणारी अप्सरा शकुंतला होती.[८७] त्याला त्याचा पिता राजा दुष्यंत याच्याकडे आणून ती म्हणाली (महाभारत, १.७४.१७.)–

"त्वया ह्य अयं सुतो राजन् मय्य उत्पन्नः सुरोपमः ।
यथासमयम् एतस्मिन् वर्तस्व पुरुषोत्तम ॥"

["राजा, हा देवतुल्य पुत्र तू माझ्या उदरी जन्माला घातलेला आहेस. पुरुषोत्तमा, याला तू कालानुरूप वागवावेस."]

दुष्यंत ईलिन् राजाचा मुलगा होता. महाभारत, (१.७१.८, १.७३.२५) तो ऐल पुरूरवस् व काशीकोसलांची राष्ट्री उर्वशी यांच्यापासून सुरू झालेल्या चंद्रवंशात जन्मला (महाभारत, १.९५.७). दुष्यंताचा अलीकडचा वंशवृक्ष खालीलप्रमाणे (महाभारत, १.९५.२६–३१)–





अगोदर उल्लेख केल्याप्रमाणे आप्री सूक्तांच्या तीन देवता (तिस्रो देव्यः) होत्या : (१) सरस्वती (नदी वा पाणी), (२) इला (अन्न) वा मही (पृथ्वी) व (३) भारती वा वाक् (गण) पुरुरवस्‌चे मातृनाम ऐल होते व म्हणून त्याच्या वंशजांना ईलिन् म्हणणेही स्वाभाविक होते. भरत हे भारतीचे वंशज असल्याने व त्याना ईलिन्‌ही म्हटले जात असल्याने ते बाल्हीक –मद्रांच्या वा मगन्द मद्रांच्या राष्ट्री इलाचेही गणजन होते.

१०.९५.१७ या ऋचेत पुरूरवस् स्वतःला वसिष्ठ म्हणवतो. कोसंबी त्याचा अर्थ ' सर्वोत्तम ' असा देतात.[८९] वसिष्ठ हा सुदास् राजाच्या कारकीर्दीपासूनच ब्रह्मन् पुरोहित म्हणून दिसतो.[९०] तेव्हापासून वसिष्ठाला नेहमी ' मैत्रा–वरुणि ' (दोन देवांचा पुत्र) म्हणून संबोधले गेले आहे. ब्रह्मन् संस्थेची उत्पत्ती आर्यपूर्व समाजात झालेली असल्यामुळे व तिची परिणती राजर्षित्वात होऊन गेलेली असल्यामुळे, या आर्यपूर्व संदर्भात वरुणपुत्र वसिष्ठाचा एकमेव अर्थबोध होतो– राज्यारूढ असुर राजर्षि. म्हणून, वसिष्ठ हे दिवोदासचेच एक विशेषण असावे.

सुदास् हा दिवोदासचा मुलगा वा नातू असल्याचे मानले जाते. पण, सु–दाः असा उच्चार होणाऱ्या या सुदास् शब्दाचा अर्थ निरुक्तने (२.२९) ' विपुल दान देणारा ' असा दिलेला आहे.[९१] म्हणून, सुदास्‌चा दिवोदासांच्या घराण्याशी कोणताही संबंध असू शकत नाही. अनार्य वसिष्ठांचे ब्रह्मन् पुरोहितपद व पितृसत्ताक गाधिन् विश्वामित्रांचे आर्य होतृ पुरोहितपद त्यांचे प्रसिद्ध वैर

सुदास्च्या कारकीर्दीपासून सुरू होते.* परंपरेअनुसार सुदास्चे त्याच्या ब्रह्मन् पुरोहिताशी, वसिष्ठांशी सतत झगडे होत. पण, या उलट, ऐतरेय ब्राह्मणाच्या वृत्तांतानुसार (७.३४; ८.२१) पैजवन सुदास्चा राज्याभिषेक आद्य ब्रह्मन् पुरोहित वसिष्ठाने केला. यावरून असे उघड दिसते की, एका बाजूला दिवोदासच्या काळात अत्यंत विनाशक घटना घडली असावी, तर दुसऱ्या बाजूला सुदास्च्या काळात समन्वय घडून आला असावा. या जटिल बदलाचे आकलन, मातृदेवता व दिवोदासाची भगिनीराज्ञी उषा आणि सुदास्चे दैवत इंद्र यांच्यात झालेल्या दैवी युद्धावरूनच होऊ शकते. या युगप्रवर्तक संघर्षावर कोसंबी उपकारक प्रकाश टाकतात—

'वसिष्ठ म्हणतो अभूद् उषा इन्द्रतमा मघोनी व (७.७९.३). येथील सामान्य भूतकाळ (लुङ) सूचित करतो की, उषा एकेकाळी इंद्राच्या बरोबरीची होती पण आता नाही. याला पुष्टी या दोन दैवतांच्या संघर्षकथेतून मिळते. उल्लेख एकाकी आहे, पण तो आपल्या २.१५.६, १०.१३८.५, १०.७३.६ मध्ये व सर्वात जास्त तपशीलासह ४.३०.८–११ मध्ये आढळतो :

एतद् घेद् उत वीर्यम् इन्द्र चकर्थ पौंस्यम् ।
स्त्रियं यद् दुर्हणायुवं वधीर् दुहितरं दिवः ॥ (८)
दिवश् चिद् दुहितरं महान् महीयमानाम् ।
उषसम् इन्द्र सं पिणक् ॥ (९)
अप उषा अनसः सरत् संपिष्टाद् अह बिभ्युषी ।
ने यत् सीं शिश्नयद् उषा ॥ (१०)
एतद् अस्या अनः शये सुसंपिष्टं विपाश्या ।
ससार सीं परावतः ॥ (११)

"हे इंद्रा, तू असेही वीर्यशाली व पौरुषयुक्त कृत्य केलेस की ज्या द्वारे तू कुटिल कारस्थानी स्वर्गकन्येचा पाडाव केलास. हे इन्द्रा, जी खरोखरच स्वर्गकन्या आहे, महान् आहे व महान् मानली जाते, तिचा तू बीमोड केलास. जेव्हा सांड इंद्राने (त्याच्या इंद्रियाने) उषेला ठासले, तेव्हा मोडलेल्या गाडीतून तिने पळ काढला. तिची बैलगाडी विपाश् नदीच्या तीरावर छिन्न भिन्न होऊन पडली, व ती स्वतः अगदी दूर पळून गेली." [९२]

---

* परंपरेनुसार विश्वामित्रकृत ३–५३ व वसिष्ठकृत ७.१०४ ही ऋग्वेदीय सूक्ते वसिष्ठ–विश्वामित्र वैराची निदर्शक मानली जातात.

५.३०.९ ही ऋचा सांगते की, इंद्राने ज्या दाससैन्याचा पराभव केला त्यात स्त्रिया पुरुषांबरोबर लढत होत्या –

स्त्रियः हि दासः आयुधानि चक्रे किं मा करन् अबला अस्य सेनाः।
अन्तः हि अख्यत् उभे अस्य धेने अथ उप प्रऐत् युधये दस्युम् इन्द्रः ॥

[(इन्द्रा), तुझा सामना दास (नमुचीच्या) सैन्याशी होता ज्यात स्त्रियाही लढत होत्या. पण असे बायकी सैन्य तुझ्या सामर्थ्यापुढे काय टिकाव धरणार ? तू त्या युद्धात दस्यूंचा बीमोड केलास व दोन युद्धबंदी स्त्रियांना (दासी म्हणून घरी) घेऊन गेलास.]

या स्त्रिया मातृदेवतेच्या योगिनी असाव्यात असे दिसते. मातृदेवतेच्या उपस्थितीचा हवाला देऊन सैन्याला स्फुरण चढवण्यासाठी व युद्धबंद्यांचा ताबा घेऊन त्यांचा पुरुषमेध करण्यासाठी त्या सैन्याबरोबर राहात. जेव्हा स्कंद, देवाचा अभिषिक्त सेनापती, दैत्यसेनेचा निःपात करायला निघाला, तेव्हा देवसेनेचे नेतृत्व शेकडो-हजारो मातृदेवता करीत होत्या (महाभारत, ९.४६. ३०-३१) –

एताश् च अन्याश् च बहवो मातरो भरतर्षभ ॥
कार्तिकेय-अनुयायिन्यो नानारूपाः सहस्रशः ।

[भरताच्या सांडा, या व इतर अनेक शेकडो हजारो नाना रूपिणी मातृदेवतांनी कृत्तिकापुत्र (स्कंदाचे) अनुसरण केले.]

'अनस्'च्या गाडी या अर्थामागे वैशिष्ट्यपूर्ण इतिहास आहे.

प्राचीन जर्मनांची भूमाता नेर्थस इच्या विधींचा जो वृत्तांत टॅसिटसने लिहिलेला आहे त्यातील एक परिच्छेद कोसंबीनी उद्धृत केला आहे–

'……' त्यांचे एक खास वैशिष्ट्य म्हणजे नेर्थस्‌ची वा भूमातेची पूजा. त्यांचा असा विश्वास आहे की, ती मानवी जीवनात लक्ष घालते व त्यांच्या जनांमधून गाडीवर फिरते. समुद्रातील एका बेटावर एक मंगलवन आहे आणि त्या मंगलवनात एक वस्त्राच्छादित गाडी आहे तिला पुजाऱ्याखेरीज कोणीही हात लावू शकत नाही. या पवित्रतम वस्तूत पुरोहिताला (च) या देवतेच्या अस्तित्वाची जाणीव होऊ शकते. आणि जेव्हा ती बैलांनी ओढली जाते तेव्हा तो गाढतम श्रद्धेने तिची तैनात करतो मग ती ज्या ज्या ठिकाणी बहुमानादाखल जाते व थांबते तेथे आनंदोत्सवाचे दिवस सुरू होतात. कोणीही लढाईवर जात नाही वा शस्त्रे हाती धरत नाही. लोखंडाची प्रत्येक वस्तु कुलपात ठेवली जाते. माणसांच्या सहवासाने तृप्त झाल्यानंतर पुजाऱ्याकडून तिची तिच्या

मंदिरात प्रतिष्ठापना होईतो त्याच अवधीत शांततेचे व स्तब्धतेचे मोल कळते व केले जाते. त्यानंतर, ती गाडी, ते वस्त्र, आणि विश्वास ठेवायचा तर ठेवा, खुद्द देवताही एका निवांत अशा सरोवरात स्वच्छ धुतली जातात. ही सेवा दासांकडून करवली जाते ज्यांना लगेच त्या सरोवरात बुडवून मारले जाते...''[१३]

निरुक्त (११-२७) अनस्‌चे विवरण असे करते–

'... व्युत्पत्ती अन् (या क्रियापदा) पासून, अर्थ होतो जगणे; ती लोकांच्या चरितार्थाचे एक साधन आहे.[१४]

अनस्‌चे पर्यायवाची आहे शकट. हरिवंश (२-६) सांगतो की, वृंदावनाची मातृदेवता व त्या प्रदेशाची राष्ट्री यक्षी पूतना † बालक कृष्णाने शकट मोडल्यामुळे संतापली व तिने त्याला स्तनपान देऊन मारायचा प्रयत्न केला; पण बालकाकडून सर्वस्व शोषले गेल्याने तीच गतप्राण झाली. शकट हा शब्द मुळात स–कट असावा. म्हणून, इंद्राकडून उषेच्या अनस्–भंजनाचा अर्थ सिंधु समाजाची नदीवक्त्र कृषीची अर्थव्यवस्था आर्यांनी उध्वस्त केली असा होतो.

कोसंबी असे मत व्यक्त करतात की, ४-४२ हे ऋग्वेदीय सूक्त वरुणाची जागा इंद्राने घेतल्याचे दाखवते, तर प्राचीनतर देव त्वष्ट्र यांच्याशी इंद्राचा उषेप्रमाणे तीव्र संघर्ष झाल्याचे दिसत नाही.[१५] यातून असूर मातृवंशक राजर्षिसत्तेचे युग संपून आर्य पितृसत्ताक धर्मराजसत्तेचे युग सुरू झाल्याचे स्पष्टपणे दिसते.

---

† प्रकरण ९ मध्ये खुलासा केल्याप्रमाणे पूतना या मातृदेवता दुर्गेच्या अनुचरी होत्या. स्कंदाला अनुसरणाऱ्या 'मातृगणा' पैकी एकीचे नाव पूतना आहे. (महाभारत ९-४६-१६).

संदर्भ —

२२. जगदीश काश्यप (सं०), मज्झिमनिकायपालि, २-२५-३-१०.

२३. ए० एल० बाशाम, हिस्टरी अँड डॉक्ट्रिन्स ऑफ द आजीविकाज, पा० ३५–३७.

२४. उक्त, पा० २१४; देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, लोकायत, पा० ५२३.

२५. ए० एल. बाशाम, उक्त, पा० १०६–१०७, ११२–११३; द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड ४५, पा० ४११.

२६. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय, उक्त, पा० ५२३.

२७. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १११.
२८. उक्त.
२९. वेदिक इंडेक्स, खंड १, पा० ३४७.
३०. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड १७, पा० ३४७–३४९; जगदीश काश्यप (सं०), विनयपिटक, चुल्लुवग्गपालि, १-३-२१–२३, पाराजिक पाली २-१३-१९८–२००.
३१. ए० वी. कीथ, द वेद ऑफ द ब्लॅक यजुस् स्कूल, एच० ओ० एस०, खंड १८, पा० २६१.
३२. आर० ई० ह्यूम, उक्त पा० १७४.
३३. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १०७.
३४. दा० ध० कोसंबी, द कल्चर अँड सिव्हिलिझेशन इन एन्शंट इंडिया इन हिस्टॉरिकल आउटलाइन, पा० ८०.
३५. ई० एम० एस० नंबूदिरीपाद, केरल : यस्टर्डे, टुडे अँड टुमॉरो, पा० ३३–३४.
३६. राहुल सांकृत्यायन व जगदीश काश्यप, दीघनिकाय (हिंदी), पा० ११७.
३७. आर० ग्रिफिथ, द हिम्स ऑफ ऋग्वेद, खंड २, पा० ५५१.
३८. जगदीश काश्यप (सं०), जातकपालि, २०-५३१-१०.
३९. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १११.
४०. सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव, ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर, पा० ३४,३७१.
४१. देवीप्रसाद चटोपाध्याय, उक्त, पा० २९३.
४२. उक्त.
४३. पां. वा. काणे, हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्राज, खंड २, भाग १, पा० ४९३–४९४.
४४. डब्ल्यू. डी. व्हीटने, अथर्ववेद संहिता, पा० ७५७.
४५. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १३५.
४६. आर. ग्रिफिथ, उक्त, खंड १, पा० २१२–२१३.
४७. दा. ध. कोसंबी, मिथ अ‍ॅण्ड रिॲलिटी, पा० ७७.
४८. रॉबर्ट ब्रिफॉ, उक्त, खंड २, पा० ५३१.
४९. उक्त, पा० ५३४.
५०. उक्त, खंड १ पा० ४३४–४३५.
५१. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा० ५१.

५२. लक्ष्मण सरूप उक्त, पा० १८७.
५३. जातक (हिंदी), खंड ४, पा० ३२५, ३३०.
५४. उक्त, पा० ३०६–३०७.
५५. जगदीश काश्यप (सं.) जातकपालि, ११. ४५८. ४१.
५६. उक्त, ११. ४५८·५३.
५७. जगदीशचंद्र जैन, लाइफ इन एन्शंट इंडिया ॲज डिपिक्टेड इन द जैन कॅनन्स, पा० १५९–१६०, ३७२.
५८. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २२, पा० २८१–२८२.
५९. जगदीश काश्यप (सं.) दीघनिकायपालि, सीलक्खन्धवग्ग, ३·४·१४, ३·५·२०–२१.
६०. जातक (हिंदी), खंड ५, पा० ४९७–४९८.
६१. जे. जी. फ्रेझर, अदोनीस अत्तिस ओजिरिस, खंड १, पा० ४१–४२
६२. उक्त.
६३. उक्त.
६४. रॉबर्ट ब्रिफॉ, उक्त, खंड १, पा० ३८९–३९०.
६५. जॉर्ज थॉमसन, उक्त, खंड १, पा० ४१९.
६६. उक्त, पा० ४२०; रॉबर्ट ब्रिफॉ, उक्त, पा० ४११–४१२.
६७. जॉर्ज थॉमसन, उक्त, पा० ४१७.
६८. रॉबर्ट ब्रिफॉ, उक्त, खंड ३, पा० ३७–३८.
६९. उक्त, खंड १, पा० ३८४.
७०. उक्त, खंड २, पा० २६.
७१. एम्. विंटरनित्झ, ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लिटरेचर, खंड २, पा० २१३.
७२. तैत्तिरीय संहिता, २·५·१·१.
७३. दा. ध. कोसंबी, ॲन इन्ट्रॉडक्शन टु द स्टडी ऑफ इंडियन हिस्टरी, पा० ६७.
७४. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड १२, पा० १६७.
७५. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा० ३८८–३८९.
७६. उक्त, पा० ३९०.
७७. उक्त, पा० ३०१–३०२.
७८. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १५४.
७९. डब्ल्यू. डी. व्हिटने, उक्त, पा० १७७–१७८.

८०. ऐतरेय ब्राह्मण, ७·१५.
८१. आपटेज संस्कृत–इंग्लिश डिक्शनरी.
८२. दा. ध. कोसंबी, मिथ अँड रिॲलिटी, पा० ६३.
८३. जॉर्ज थॉमसन, उक्त, पा० ४१८.
८४. आर. ग्रिफिथ, उक्त, पा० ६३१.
८५. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १४१.
८६. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा० ५१.
८७. महाभारत, १·७४·१,५.
८८. वेदिक इंडेक्स, खंड, २, ९७.
८९. दा. ध. कोसंबी, द कल्चर अँड सिव्हिलिझेशन ऑफ एन्शंट इंडिया इन हिस्टॉरिकल आउटलाइन, पा० ८२.
९०. वेदिक इंडेक्स, खंड २, पा० २७४–२७७.
९१. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० ३६.
९२. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा० ६३.
९३. उक्त, पा० ६३–६४.
९४. लक्ष्मण सरूप, उक्त, पा० १८३.
९५. दा. ध. कोसंबी, उक्त, पा० ६३.



प्रा. दि. मा. खैरकर

भगवान बुद्धाचे निसर्गविषयक विचार : २ :

प्रतीत्यसमुत्पाद

प्रतीत्यसमुत्पादाचा सिद्धान्त बुद्धधर्मातील मध्यवर्ती सिद्धान्त होय. सर्व-सामान्य माणसास हा सिद्धान्त समजणे कठीण जाते. याचे एक कारण म्हणजे हा सिद्धांत सूत्ररूपात आहे व दुसरे म्हणजे बौद्ध आचार्यांनी व इतर विचार-वंतांनी हा सिद्धान्त नीटपणे समजून न घेता त्यास विकृत स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून प्रतीत्यसमुत्पादाचा खरा अर्थ स्पष्ट करून त्यासंबंधी निर्माण झालेल्या गैरसमजाचे निराकरण करणे आवश्यक झाले आहे. प्रतीत्यसमुत्पाद जीवनाच्या प्रक्रियेत जो मानसशास्त्रीय कार्यकारणसंबंध दडलेला आहे त्यासंबंधीची माहिती देतो. हा सिद्धान्त म्हणजे भगवान बुद्धाची जगाला दिलेली एक महान देणगी आहे असे म्हणण्यास हरकत नसावी. त्यास समजून घेऊन त्याच्या खरेपणाचा जीवनात अनुभव घेता आला तर त्यामुळे आपले जीवना-संबंधीचे ज्ञान समृद्ध होईल. मानसशास्त्र व नीतिशास्त्र या दोन्ही शास्त्रास एक नवीनच दिशा मिळेल. प्रस्तुत लेखात आम्ही ह्या सिद्धान्ताचे सत्य स्वरूप थोडक्यात मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे.

प्रतीत्य समुत्पादाचा सिद्धान्त जीवनातील कार्यकारणसंबंध कसे आहेत ते स्पष्ट करतो. जीवनाच्या क्रिया कोणाच्या लहरीप्रमाणे घडत नाहीत व मनुष्य पूर्णपणे नियतीच्या अंकित नाही हे दाखविणे हा प्रतीत्यसमुत्पादाचा विशेष होय. ह्या बाबतीत हिंदुधर्माचा दृष्टिकोन भिन्न आहे हे येथे स्पष्ट केले पाहिजे. जीवनातील सर्वच क्रिया ईश्वरच घडवून आणतो ईश्वराशिवाय झाडाचे पानही हालत नाही असे आपण म्हणतो व गीतेची शिकवणही अशीच आहे "मी या जगाचा पिता, मी माता, आधार मी, मीच सर्वांची गती, पोषणकर्ता प्रभु, उत्पत्ति लय स्थिति निधान व अव्यय बीज आहे. मी जगाला

उष्णता देतो, मीच पर्जन्याचे आकर्षण करतो, मीच पुनः पाऊस पाडतो, असे गीतेत श्रीकृष्ण सांगतात ? (भ. गी. अध्याय ९) हा दृष्टिकोन स्वीकारला तर दुःखनिवारणासाठी ईश्वरास शरण जाणे हाच मार्ग उरतो. हिंदुधर्मात ईश्वराचे नामस्मरण करणे, ईश्वरास शरण जाणे हा दुःखनिवृत्तीसाठी आवश्यक आहे असे सांगितले आहे हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे.

भगवान बुद्धांनी जीवनातील कार्यकारणसंबंध जरी स्पष्ट केला असला तरी तो समजून घेणे ही साधी गोष्ट नाही. मानवी मनाची ओढ बहुधा इंद्रियसुखाकडे असल्यामुळे ते घटनांचे कार्य-कारण पूर्णपणे ओळखू शकत नाही.

बुद्धांचे या संबंधीचे विवेचन मुख्यतः मानसशास्त्रीय आहे, मानवी जीवनात ह्या कार्यकारणसंबंधाचे स्वरूप कोणते हे त्यांनी स्पष्ट केले आहे. बुद्धाच्या पूर्वी सांख्य तत्वज्ञानाने जगाच्या उत्क्रान्तिसंबंधाने याचप्रकारचा एक सिद्धान्त मांडला असला तरी जीवनातील कार्यकारणशृंखलेचे विवेचन इतक्या स्पष्टपणे केलेले नाही. हा सिद्धान्त बुद्धाच्या शिकवणुकीच्या केंद्रस्थानी आहे. एखाद्यास त्याचे तार्किक वा शाब्दिक ज्ञान प्राप्त झाले तरी त्याचे वास्तविक ज्ञान प्रत्यक्ष अनुभवानेच प्राप्त होते. भगवान बुद्धानेच प्रतीत्यसमुत्पादाच्या तत्वाचे महत्व सांगितले आहे. ते म्हणतात ज्यास प्रतीत्यसमुत्पाद समजला त्याला धर्म समजला म्हणजे जीवनाचे रहस्य समजले. काहींना या सिद्धान्ताचे केवळ शाब्दिक विवेचन करता आले. पण तेवढ्यावरून त्यास त्याची मानसशास्त्रीय खोली समजली असे होत नाही. पण जो मनुष्य जीवनात दुःख कसे निर्माण होते हे प्रत्यक्षपणे पाहातो व योग्य प्रयत्नाने जीवनामधील दुःख नष्ट करीत जीवनाची उच्च स्थिती प्राप्त करतो त्यासच या सिद्धान्ताचे खरे रहस्य समजू शकते.

प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्ताचा गाभा बुद्धानी दुःख व त्याचा परिहार यांच्यांसंबंधी चार आर्यसत्ये सांगितली आहेत त्यात आढळतो.[१] ती चार आर्यसत्ये पुढीलप्रमाणे : १) जीवनात सर्वत्र दुःख आहे, २) त्या दुःखास कारण तृष्णा म्हणजे इच्छा आहे व तिच्यामुळे पुनर्जन्म प्राप्त होतो, वस्तुविषयी सुख व आसक्ती प्राप्त होते. कामतृष्णा, भवतृष्णा व अभवतृष्णा जीवनात दुःख निर्माण करतात. ३) ह्या दुःखाचा निरोध होऊ शकतो. ४) दुःखाचा निरोध आर्यअष्टांगिक मार्गाने होतो. यात सम्यक् दृष्टि, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्म, सम्यक् आजीविका, सम्यक् प्रयत्न, सम्यक् स्मृति व सम्यक् समाधी या आठ अंगाचा समावेश होतो. चार आर्यसत्यात दुःखाचे कारण तृष्णा आहे असे सांगितले

१. धम्मचक्क पवत्तन सुत्त ५–८

अनुक्रमणिका

आहे तर ही तृष्णा कशी उत्पन्न होते हे प्रतीत्यसमुत्पादात सांगितले आहे. हा कार्यकारणसंबंध ज्याला समजला त्या व्यक्तीला दु:खाचा अंत करणे शक्य होते. दु:खापासून मुक्त होण्यासाठी कार्यकारणाची शृंखला तोडली पाहिजे. यासाठी जीवनाकडे पाहण्याचा योग्य दृष्टिकोन गवसला पाहिजे. अज्ञान जसजसे नष्ट होते तसतशी ही कार्यकारणशृंखला तुटत जाते. ही शृंखला तोडण्याचा उपाय आर्यअष्टांगिक मार्ग होय.

काही लोक बौद्ध धर्मात नीतितत्त्वाशिवाय विशेष काही नाही व ही नीतितत्वे सर्वच धर्मांत आढळून येत असल्यामुळे बुद्धाच्या शिकवणुकीत विशेष काही नाही असे म्हणतात. अशा लोकांनी प्रतीत्यसमुत्पादाचा सिद्धान्त समजून घेतला तर त्यांचे गैरसमज दूर होण्यास मदत होईल व बुद्धाची शिकवण कशी सर्वस्पर्शी आहे व तिच्याद्वारे जीवनाचे प्रश्न कसे नष्ट होऊ शकतात हेही समजेल.

प्रतीत्य समुत्पादाचा शब्दश: अर्थ प्रत्ययाद्वारे उत्पत्तीचा नियम असा आहे.[२] प्रतीत्य (ह्याच्या होण्यामुळे) समुत्पाद (हे उत्पन्न होते) या संबंधीचे ज्ञान. या व्याख्येत हेही समाविष्ट आहे की ह्याच्या न होण्यामुळे हे होत नाही किंवा याच्या निरोधाने हेही निरुद्ध होते. म्हणजे प्रतीत्यसमुत्पाद याचे तात्पर्य केवळ उत्पत्ती मात्र नव्हे. केवळ उत्पत्तीचे ज्ञान प्रतीत्यसमुत्पाद नव्हे. प्रत्येक उत्पत्तीचे कोणतेतरी प्रत्यय, कारण, हेतु असतो व हा हेतु नष्ट झाला म्हणजे उत्पत्ती नष्ट होते हा प्रतीत्य समुत्पादाचा अर्थ. ज्याच्या होण्यामुळे जी अन्य वस्तु निर्माण होते त्या पहिल्या वस्तूस दुसऱ्या वस्तूचा प्रत्यय म्हणतात. प्रत्येक निर्मितीस कोणतातरी हेतु असतो व हेतु नष्ट झाला असता निर्मिती नष्ट होते. हा प्रतीत्यसमुत्पादाचा अर्थ.

प्रतीत्यसमुत्पादाचा सिद्धान्त पुढीलप्रमाणे आहे. मूळ अविद्या असून तिच्यामुळे संस्काराची उत्पत्ती होते. त्या संस्कारापासून विज्ञान उत्पन्न होते. विज्ञानामुळे नामरूप व नामरूपामुळे सहा इंद्रिये (षडायतन) निर्माण होतात. सहा इंद्रियामुळे स्पर्श व स्पर्शामुळे वेदना निर्माण होते. वेदनेमुळे तृष्णा, तृष्णेमुळे उपादान, उपादानामुळे भव, भवामुळे जन्म, जन्मामुळे जरामरण, शोक रोदन, दु:ख, मन:स्ताप निर्माण होतात. अशा रीतीने दु:खसमुदायाची निर्मिती होते.[३]

पण अज्ञान क्षीण होऊन त्याचा लय झाला म्हणजे संस्काराचा अंत होतो. संस्काराचा अंत झाला म्हणजे विज्ञानाचा अंत होतो. विज्ञानापासून नाम-

२. म. नि. महातण्हासंखयसुत्त ३८

३. धम्मचक्कपवत्तन सुत्त

अनुक्रमणिका

रूपाचा. नामरूपाचा अंत झाला म्हणजे षडायतनाचा अंत होतो; षडायतनामुळे स्पर्शाचा, स्पर्शामुळे वेदनेचा, वेदनेमुळे तृष्णेचा, तृष्णेमुळे उपादानाचा अंत होतो. उपादानाच्या अंतावरोबर भवाचा, व भवाचा अंत झाल्याने जातीचा अंत होतो. जातीच्या अंताने जरामरण, शोक रोदन, दुःख मनःताप यांचा अंत होतो.

वरील सूत्रावरून प्रतीत्यसमुत्पादाचे दोन भाग पडतात असे दिसून येईल. त्यास अनुलोम प्रतीत्यसमुत्पाद व प्रतिलोम प्रतीत्यसमुत्पाद अशी नावे आहेत. अनुलोम प्रतीत्यसमुत्पाद दुःख कसे निर्माण होते हे सांगतो तर प्रतिलोम प्रतीत्यसमुत्पाद दुःख कसे नष्ट होते हे सांगतो.

आता प्रतीत्यसमुत्पादाचा सिद्धान्त व मागील लेखात उल्लेखिलेला उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त यांचा परस्परसंबंध कोणता असा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो. या बाबतीत योग्य निरीक्षण केले असता अनुलोम प्रतीत्यसमुत्पादाचे म्हणजे अज्ञानापासून दुःखाच्या निर्मितीकडे संकेत करणाऱ्या कार्यकारण शृंखलेचे उत्क्रान्तिवादाशी साम्य आहे असे आपणास आढळून येते; माणसासहित सर्व प्राणिमात्राची उत्क्रान्ती संघर्षमय आहे. सर्वच प्राण्यांस जीवनकलहास तोंड द्यावे लागते. माणसामध्येही अज्ञान आहे व माणसाची उत्क्रान्ती होत असताना दुःख निर्माण करणारी कारणे त्याच्यात विद्यमान असल्यामुळे त्याला जीवनात संघर्ष करावा लागतो. पण इतर प्राणी व मनुष्य यात एक फरक आहे. इतर प्राण्यांत ही उत्क्रान्ती त्याच्या अजाणतेपणी घडत असते पण माणसाला बुद्धि व विचार याची देणगी लाभल्यामुळे मनुष्य कमी अधिक प्रमाणात आपल्या स्वतःत व परिसरात बदल घडवून आणण्यासाठी जाणतेपणे प्रयत्न करतो. त्यामुळे सतत दुःख निर्माण होते. अशा वेळी तो विज्ञानाचा आश्रय घेतो. पण जीवनसंघर्षात माणसाचे प्रश्न विज्ञानाने कधीच नष्ट होत नाहीत असे नाही. पण विज्ञानाने जसे काही प्रश्न सुटतात तसे इतर काही प्रश्न निर्माण होतात. म्हणूनच बुद्धाने सर्वत्र दुःख आहे असे स्पष्टपणे म्हटले आहे.

प्रतीत्यसमुत्पादाचे संपूर्ण रहस्य समजून घेणे ही फार कठीण गोष्ट आहे. आधुनिक विश्लेषणात्मक (analytical) वा अन्य प्रकारच्या मानसशास्त्राच्या सहाय्याने या सिद्धान्तास समजून घेणे हे सध्यातरी फार अवघड आहे. हा सिद्धान्त मानसशास्त्राच्या इतर सिद्धान्ताहून कसा भिन्न आहे हे येथे स्पष्ट करता येईल. मानसशास्त्र आपल्या बाह्य वस्तूशी असलेल्या संबंधाचा अभ्यास करते. माणसाचा 'मी' ही स्थिर वस्तु असून त्याचे बाह्य जगाशी असलेले संबंध स्थितिशील असतात असे मानून हे संबंध कोणते ते ओळखण्याचा प्रयत्न

करते. जगातील सर्वच लोकांचे बाह्य वस्तूशी व घटनाशी असणारे संबंध त्यांच्यावर होणाऱ्या पूर्वसंस्कारानुसार निश्चित होत असतात. माणसाच्या इच्छा भिन्नभिन्न असल्या तरी कोणत्याही संस्कृतीत त्यांचे स्वरूप जवळजवळ सारखेच असते. माणसाला बाह्य जगातील वस्तु हव्या असतात व म्हणून त्यांच्याविषयी त्याच्या मनात आसक्ती वसत असते. ह्या आसक्तीच्या स्वरूपावर व त्याना जीवनात किती प्रमाणात वाव द्यावा ह्यासंबंधीच्या आपल्या कल्पनांवर आपले सर्व शिक्षण व संस्कृती आधारलेली असते. ह्या आसक्तीमुळे माणसाच्या हातून ज्या विविध क्रिया घडतात. त्यांचा अभ्यास मानसशास्त्र करते. माणसाचा बाह्य जगाशी संबंध आला असता त्याशी जुळते घेण्याच्या बाबतीत अडचणी निर्माण होतात. ह्या अडचणी नाहीशा करण्याचा मार्ग मानसशास्त्र सुचविते. सामाजिक व धार्मिक परंपरा बाह्य जगाशी जुळते घेण्याचेच शिक्षण देत असतात. माणसाच्या अहंभावाचे घटक कोणते. तो कसा निर्माण होतो, त्यात बदल कसे होतात व वाटेल त्या परिस्थितीशी जुळते घेता येईल असे मानवी स्वभावाचे स्वरूप आहे किंवा नाही, याकडे धर्म व समाज फारसे लक्ष पुरवत नाही. याच्या उलट भगवान बुद्ध व्यक्तिमात्रास वाटेल त्या परिस्थितीशी जुळते घेण्याचे सांगत नाहीत तर आपल्या जीवनाशी असलेल्या संबंधामुळे दु:ख कसे निर्माण होते हे ते सांगतात. ह्या दु:खाचे कारण मानवी मनामध्येच आहे हे सांगून दु:खनिर्मितीची प्रक्रिया कशी आहे ते सांगतात. व केवळ बाह्य उपायाने नव्हे तर माणसामधील दु:खाची कारणे समजून घेऊन दु:ख कसे नष्ट करता येते ते सांगतात. जीवनाचे रहस्य समजण्यासाठी योग्य दृष्टिकोनाची आवश्यकता आहे. त्यानी सांगितलेल्या सत्याशी प्रयोगनिष्ठ वृत्तीने प्रयोग करण्याची गरज आहे व हे साधणे खरोखर कठीण आहे.

अर्थात माणसाची बाह्य जगाशी जुळते घेण्याच्या क्रियेत कोणतेही संघर्ष व दु:ख आले नसते तर एकदा स्वीकारलेले जुळते घेण्याचे मार्ग योग्य मानून त्याचेच अनुकरण आपण सतत केले असते. पण वस्तुस्थिती अशी आहे की अशा प्रक्रियेमुळे व्यक्तीचे व व्यक्तिसमूहाचे प्रश्न तात्कालिक सुटले आहेत असे आपणास वाटत असले तरी ते कायमचे सुटलेले नसतात. कारण हे बाह्य जगाशी जुळते घेण्याचे मार्ग बहुधा एका समूहाच्या गरजांचा विचार करून त्यांची पूर्ती साधण्याच्या प्रयत्नावर निश्चित केलेले असतात. जीवनाचे स्वरूप कसे आहे. जीवनात दु:ख कशाने निर्माण होते. आपण सुचविलेला जुळते घेण्याचा मार्ग निसर्गाच्या मूलभूत प्रक्रियेशी कितपत सुसंगत आहे व आपल्या जुळते घेण्याच्या वृत्तीमुळे दु:ख मूलत: कितपत नष्ट होऊ शकेल याचा विचार

धर्म किंवा मानसशास्त्र करीत नाही; त्यामुळे एकाकाळी जुळते घेण्यासाठी केलेली जी क्रिया परिपूर्ण वाटते तीच बदललेल्या परिस्थितीत त्यागावी लागते.

प्रतीत्यसमुत्पादाचा सिद्धान्त जीवनात काहीच नित्य नाही हे दर्शवितो. तो धर्माचे क्षणिकत्व स्पष्ट करतो. प्रतीत्य–समुत्पादात उल्लेखिलेल्या बारा अंगांपैकी एकही अंग शाश्वत नाही ही गोष्ट या सिद्धान्तावरून स्पष्ट होते. हा सिद्धान्त शाश्वत अस्तित्व सांगत नाही, किंवा उच्छेदही सांगत नाही. म्हणजे मृत्यूनंतर व्यक्तीचे काहीच उरत नाही असे सांगत नाही. तो एक प्रकारच्या मध्यम मार्गाचा अवलंब करतो. बुद्धाची शिकवण उच्छेदवाद, अक्रियावाद, अकारणवाद व नास्तिकवादापासूनही मुक्त आहे. भूतकाळातील विज्ञानामुळे माणसाचा जन्म होतो व मृत्यूनंतर त्याचे विज्ञान नष्ट न होता ते पुनः जन्म घेते. याचा अर्थ बुद्ध उच्छेदवादी नाहीत हे स्पष्ट होते. त्याचप्रमाणे ते अकारण-वादीही नाहीत म्हणजे कोणतीही गोष्ट कारणाशिवाय घडते असे ते म्हणत नाहीत. आपल्या प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्तात बुद्धाने ईश्वराच्या कर्तृत्वाची आवश्यकता प्रतिपादली नाही म्हणून काही जणास बुद्ध नास्तिक आहेत असे वाटते. आता ईश्वरावर अंधपणाने विश्वास ठेवून क्रिया करणे ह्यास आस्तिकवाद असे नाव दिले तर बुद्ध आस्तिकवादी नाहीत असे आपण म्हणू शकतो. पण बुद्ध हिंदुत्ववाद्याप्रमाणे अज्ञानाचा पूर्णपणे लय झाला म्हणजे निर्वाणाची स्थिती शिल्लक राहाते असे सांगतात. व ही स्थिती प्राप्तीचा उपायही सांगतात. तेव्हा बुद्ध रूढ विचारानुसार आस्तिकवादी नसले तरी त्याना नास्तिकवादी म्हणणेही चूक होते हे कोणाच्याही सहज लक्षात येऊ शकते.

दुसरी गोष्ट अशी की प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्तावरून प्रकृतीत दोन प्रकारचे प्रवाह आहेत असे दिसून येते. यापैकी अज्ञानापासून उत्पन्न होणारा व माणसास जास्तजास्त आसक्तीत बद्ध करून भवामध्येच स्थिर ठेवणारा व म्हणून माणसाला दुःखाकडे नेणारा एक प्रवाह असून भवामुळे निर्माण होणाऱ्या दुःखापासून व एकूण सर्वच संस्कारापासून व म्हणून दुःखा-पासून मुक्त करून निर्वाणस्थितीकडे नेणारा दुसरा प्रवाह आहे. याचाच अर्थ असा की प्रकृती एकजिनसी नाही. प्रकृतीच्या एका अवस्थेत इंद्रियोद्‌भव सुखदुःख अनुभवास येते तर दुसऱ्या स्थितीत निर्वाणाची शांती व आनंद अनुभवण्यास मिळतो. येथे प्रकृती एकजिनसी नाही असे म्हटले आहे त्याचा अर्थ प्रकृती ही घनरूप किंवा चैतन्यरूप असून तिच्यात दोन प्रकारचे प्रवाह आहेत असा करू नये. प्रकृती समुद्राप्रमाणे असून तिच्या सर्वच स्तरावर बदल होत आहेत. हे बदल माणसाचे अज्ञान व बाह्यपरिस्थिती यांच्यातील क्रिया व

प्रतिक्रिया यांच्यामुळे घडत असतात. माणसामध्ये जोपर्यंत अज्ञान आहे तोपर्यंत प्रकृतीच्या विशिष्ट वृत्तीनुसार (disposition) माणसाच्या मनास विशिष्ट दिशा प्राप्त होऊन तो भव (becoming) मध्ये रमत असतो. तो ज्या विशिष्ट तऱ्हेने वागतो त्याची प्रतिक्रिया दुःखात होते. याच्या उलट मनुष्य विवेकी होऊ लागून अज्ञानापासून मुक्त होऊ लागला, म्हणजे त्याच्या क्रिया अधिकाधिक प्रमाणात अज्ञानापासून मुक्त असतात. म्हणजे मग त्याच्या क्रिया पूर्णपणे अज्ञानामुळे घडत नाहीत. तसेच त्याच्यावर होणाऱ्या प्रतिक्रियाही दुःख निर्माण करणाऱ्या नसतात. एवढाच याचा अर्थ घ्यावयाचा. काही लोक जीवनात जास्त जास्त आसक्तीस बळी पडतात. म्हणून आपण परावलंबी असून बाह्य शक्तीच्या अंकित आहो असा त्यास अनुभव येतो. ते नियतीवर भरवसा ठेवतात व त्यामुळे ते जास्त जास्त दुःखात गुरफटतात.

सम्यक्‌दृष्टीने प्रतीत्यसमुत्पादाची दुःखकारक शृंखला तोडून दुःख नष्ट होऊ शकते. यासाठी माणसाने स्वतःच स्वतःमध्ये बदल घडवून आणावा लागतो. आपल्या विज्ञानापासून निर्माण झालेल्या तृष्णेचे स्वरूप लक्षात घेऊन आपल्या भावना, आपले हेतू याचे सतत निरीक्षण करून ही गोष्ट शक्य होते. हे साध्य होण्यासाठी बुद्धाने अष्टांगमार्गाचा उपदेश केला आहे. अष्टांग-मार्गाने प्रवास करणाऱ्या व्यक्तीस क्रमाक्रमाने आपले अज्ञान, आपली आसक्ती, तृष्णा व भव नष्ट होत आहे याचा अनुभव येतो. प्रतीत्यसमुत्पादाची शृंखला नष्ट करण्याचा व उत्क्रान्तीच्या विरुद्ध दिशेचा हा मार्ग आहे. ह्या मार्गाने प्रवास करीत असता दुःख व दुःखाचे कारण ही दोन्ही नष्ट होत जातात.

बौद्धतत्त्वज्ञानातील प्रतीत्यसमुत्पादाचे परिशीलन केल्यावर अनेकानी बुद्ध हे जग भ्रमात्मक असून निर्वाण हेच सत्य आहे असे म्हणतात असा निष्कर्ष काढला आहे. त्याचे कारण प्रतीत्यसमुत्पादात आढळून येते. बुद्धाचा हा सिद्धान्त सर्व दृष्ट सृष्टीची उत्पत्ती अज्ञानापासून झाली आहे असे सांगतो. ह्या संसृतिचक्रात गुरफटलेले असंख्य प्राणी सम्यकदृष्टीची जोपासना न करता चुकीच्या दृष्टीने जगाकडे पाहातात व म्हणून अनंत दुःखे सहन करतात. म्हणजे मनुष्य सध्या ज्या जगात राहातो ते सत्य जग नसून अज्ञानापासून निर्माण झालेले भ्रामक जग आहे असा त्याचा अर्थ करता येईल. बुद्धाने मात्र या जगातच राहून पवित्र जीवन जगत असता सत्याचा शोध करा असे सांगितले आहे. आपण ज्या जगात राहातो ते जग भ्रामक आहे याचा अनुभव येत नाही तोपर्यंत ते खरे मानले पाहिजे. पण ह्या जगास खरे मानले तर निर्वाणाच्या खरेपणासंबंधी काय म्हणता येईल ? भगवान बुद्धदृष्टिकोण लक्षात घेता या

अनुक्रमणिका

जगास खरे म्हटले तर निर्वाण यापेक्षाही अधिक खरे आहे असे आपणास म्हणता येईल.

मनुष्य निर्वाणाकडे जाणाऱ्या मार्गाने प्रवास करू लागला म्हणजे त्याला आपला दृष्टिकोण खरोखरच भ्रमोत्पादक असल्यामुळे हे जग भ्रामक आहे याचा प्रत्यक्षतः अनुभव येतो. याचा अर्थ भोवतालच्या वस्तूला अस्तित्व नाही असा करावयाचा नाही. पण वस्तूवस्तूत जे संबंध आहेत असे आपणास दिसते त्यापेक्षा ते वेगळे असू शकतात हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. आपल्याला आढळणारे संबंध आपल्या दृष्टिकोणावर अवलंबून असतात. जग वास्तविक गतिशील आहे. पण ते स्थितिशील आहे असे समजून आपण वागतो. याच प्रमाणे इतर असंख्य बाबतीत जगाकडे पाहाण्याचा आपला दृष्टिकोण चुकीचा असतो. ह्या चुकीच्या दृष्टिकोणामुळे आपण दुःखमय जग निर्माण केले आहे. असंख्य चुकीच्या कल्पनांमुळे निर्माण झालेले हे आपले जग आहे याची जाणीव कमीअधिक प्रमाणात आपल्या सर्वांना आहे. म्हणूनच सम्यक् दृष्टीची गरज आहे. सम्यक दृष्टी धारण केली असता, असंख्य कल्पना चुकीच्या मूल्यावर अधिष्ठित आहेत असे आढळून येते व त्या गळून पडतात. व आपल्या जगाशी असलेल्या संबंधात सुखद बदल होतो. या प्रकारचा अंशतःही अनुभव ज्यास आला आहे असा मनुष्य आपण यथार्थता (reality) समजतो त्यापेक्षा ती वेगळी आहे असे खचितच म्हणेल. पण काही लोक याचा अनुभव नसताना केवळ बाह्य प्रमाणे स्वीकारून जग भ्रामक आहे असे समजतात व ज्याच्या बद्दल काहीच ज्ञान नाही अशा अध्यात्मिक कल्पनांत रमतात तेव्हा ते स्वतःच संभ्रमात आहेत असे म्हटले पाहिजे. भगवान बुद्धास अशा प्रकारे वागणे रुचण्यासारखे नव्हते. प्रत्येकाने आपले संभ्रम व चुकीचे ग्रह कोणते ते स्वतः ओळखावे व ते प्रयत्नाने नष्ट करून सत्याकडे जाणारा मार्ग आक्रमावा असा त्यांचा उपदेश होता.

बुद्ध शून्याचा उपदेश करतात असाही काहींचा समज आहे. पण बुद्धांनी शून्याचा (असत्) पुरस्कार कधीच केला नाही. निर्वाण अभावरूप – शून्यरूप नाही हे जे निर्वाण आहे ते अजात स्वयंभू, अभूत व असंस्कृत असे आहे. हे जर अजात अभूत, अकृत व असंस्कृत असे नसते तर जात, भूत व संस्कृत याचे उपशमन होणे शक्य झाले नसते "[४] या बुद्धाच्या वचनावरून निर्वाण भावरूप आहे हे स्पष्ट होते.

---

४. उदान ८–३

मनुष्य अज्ञानापासून पूर्णपणे मुक्त झाला म्हणजे त्याला निर्वाणाची स्थिती प्राप्त होते. निर्वाण ही सर्वोच्च वास्तविकता आहे असे बुद्धांनी सांगितले आहे, तरी त्याचे विस्ताराने वर्णन केलेले नाही. बौद्ध आचार्यांनी निर्वाणास शून्य म्हटले आहे ते निर्वाणाची स्थिती आपल्या नित्याच्या स्थिती-हून वेगळी आहे हे दाखविण्यासाठी. आपल्या सध्याच्या स्थितीत निरनिराळ्या प्रकारच्या संघर्षामुळे आपण जिवंत आहो असे आपणास वाटते. त्याच्या तुलनेने निर्वाणाच्या संस्कारशून्य स्थितीस शून्य म्हणता येईल. निर्वाण म्हणजे अस्तित्वरहित स्थिती नव्हे. तर ते अत्यंत सुचितेचे अस्तित्व होय. दुःखाच्या कारणाचे नष्ट होण्यामुळे ते प्राप्त होते. आपल्या दुःखाविरुद्ध एक संरक्षण म्हणून निर्वाणाच्या कल्पनेचा उपयोग करू नये तसेच दुःखाविरुद्ध एक ढाल म्हणून किंवा लोकसंग्रहाचे साधन म्हणून निर्वाणाच्या कल्पनेचा वापर करू नये. कोणताही भौतिक लाभ प्राप्त करण्यासाठी वापरावयाचे साधन नव्हे. जीवनात आत्यंतिक सुखप्राप्तीचे साधन म्हणून जेव्हा कोणी निर्वाणाच्या संकल्पनेचा उपयोग करू लागतो तेव्हा त्याने सुखाची कोणतीतरी संकल्पना केलेली असते. व ती वास्तवात उतरावी म्हणून त्याची धडपड असते. पण निर्वाणाची अशी आपल्या कल्पनेने व्याख्या करता येत नाही. व त्याचा साधन म्हणूनही वापर करता येत नाही. निर्वाणप्राप्तीसाठी माणसाने धडपड करावयाची नसते तर ज्या ज्या कारणांनी जीवनात दुःख निर्माण होते, ती कारणे नष्ट केल्याने ते शक्य होते. आपल्या दैनंदिन जीवनात संघर्ष निर्माण करणाऱ्या बाबी लक्षांत आणून त्या नष्ट केल्यानेच निर्वाणाची प्राप्ती होते.

आता आपण प्रतीत्यसमुत्पादात दर्शविलेल्या बारा अंगांचा थोडयाशा विस्ताराने विचार करू.

अज्ञान– प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्तावरून जीवनातील सर्व दुःखाचे मूळ कारण अज्ञान आहे हे स्पष्ट होते. अज्ञान म्हणजे पुस्तकी ज्ञानाचा अभाव नव्हे, किंवा आत्मा परमात्मा इत्यादिसंबंधी पुस्तकात ज्या संकल्पना आढळून असतात त्यासंबंधीचे अज्ञान नव्हे तर दुःख व दुःखोत्पत्ती याविषयी अज्ञान, त्या दुःखाचा निरोध व निरोधाचा मार्ग याविषयी अज्ञान. गतकालीन गोष्टीविषयी अज्ञान, भविष्यकालीन गोष्टीविषयी अज्ञान. चार आर्यसत्याविषयी व कार्यकारणभावामुळे होणाऱ्या सृष्टिधर्माविषयी अज्ञान. आपल्या सर्व क्रियात हे अज्ञान बेमालूमपणे गोवलेले असते. अज्ञानामुळे जी जाणीव (Consciousne-ss) निर्माण होते तीच जीवनात संघर्ष निर्माण करते. अज्ञानामुळे आपण इतरा-

पेक्षा वेगळे आहो, श्रेष्ठ आहो, अशी अहंभावाचे वर्धन करणारी भावना निर्माण होते. आपल्या स्वतःच्या विभक्तपणाचे संरक्षण करण्याकरिता आपण विश्वास जडवतो, त्याचे कारणही अज्ञानच आहे. अज्ञानामुळेच सर्व वस्तु नित्य आहेत, जग सुखमय आहे. किंवा प्रत्येकास आत्मा आहे. अशा चुकीच्या कल्पना उराशी बाळगतो, अज्ञानामुळे मनुष्य निरनिराळ्या आसक्तीत गुरफटला जातो. परंपरेला अवास्तव महत्त्व देतो. हे अज्ञान अनादि आहे. भगवान बुद्धाने ह्या अज्ञानाचा उगम शोधण्याचा प्रयत्न करू नका, मात्र ते कसे लयास जाईल इकडे लक्ष द्या असे सांगितले व ते नष्ट करण्याचा मार्गही सांगितला.

संस्कार– अविद्येपासून संस्काराची निर्मिती होते. संस्कार म्हणजे एखाद्या कार्यास प्रवृत्त करणारी मनाची ठेवण किंवा मनोवृत्ती किंवा विशिष्ट क्रियेद्वारे मनावर होणारा संस्कार. या दोन्ही अर्थाने संस्कार हा शब्द वापरता येतो. आपले मन अज्ञानाने बद्ध असते म्हणून आपण मेल्यावर अमूक अमुक कुळात जन्म घ्यावा अशी मनात इच्छा धारण करून तिला चित्ताचे अधिष्ठान देतो, यालाच संस्कार म्हणतात. आपल्या अज्ञानयुक्त मनापासून ज्या क्रिया उद्भवतात त्यांचे मनावर संस्कार होऊन मनाची विशिष्ट प्रकारची घडण बनते. म्हणजेच मनावर संस्कार होतो. अज्ञानाने व्याप्त मनावर बाह्य परिस्थितीची क्रिया होऊन जे संस्कार होतात ते आपल्या स्वतःच्या क्रियास वळण देणारे ठरतात व त्यामुळेही विशिष्ट मनोवृत्ती बनते. आपल्यावर जसे काही संस्कार घडले असतील तशी आपली नीती व संस्कृती बनते. संस्कारात बदल झाला म्हणजे नीती व संस्कृती यांच्या स्वरूपातही बदल होतो. आपण बहुधा चांगले संस्कार व वाईट संस्कार असा भेद करीत असतो. याचे कारण आपण ज्या संस्कृतीचे वारसदार आहो त्या संस्कृतीच्या अंतर्गत योग्य रीतीने जगण्यासाठी आपल्या पूर्वजास ज्या मनोवृत्ती उपयुक्त वाटल्या त्यास त्यांनी चांगले संस्कार म्हटले व ज्या मनोवृत्ती जाचक वाटल्या त्यास त्यानी वाईट संस्कार असे नाव दिले आहे हे होय. पण या वर्गीकरणास सापेक्ष महत्त्व आहे. हे वर्गीकरण आपण संस्काराची जी परंपरा स्वीकारली आहे त्याच्या पार्श्वभूमीवरच करीत असतो त्यास निरपेक्ष महत्त्व नाही ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे.

आपल्या व्यक्तिगत अज्ञानाचे जसे काही स्वरूप असेल त्याप्रमाणे आपले संस्कार बनतात. एकाच संस्कृतीत राहाणाऱ्या माणसात अज्ञानाचे बाबतीत वैयक्तिक फरक आढळतात व त्यानुसार जगाच्या प्रतिक्रिया स्वीकारतात किंवा त्यागतात. एखाद्यास श्रीमंत होण्यातच जीवनाची इतिकर्तव्यता आहे असे वाटते. त्या गृहस्थाच्या हातून त्याच्या संस्कारास अनुरूप अशा क्रिया घडतील उलट

ज्यास श्रीमंतीपेक्षा व्यक्तिस्वातंत्र्य महत्वाचे वाटते तो गृहस्थ आपल्या पूर्व-संस्कारानुसार त्याला ज्यामुळे स्वातंत्र्य प्राप्त होईल अशा क्रियांकडे आकर्षिला जाईल हे उघड आहे.

बुद्धाच्या काही उद्‌गारावरून संस्कार केवळ आनुवंशिकतेने प्राप्त होतात असा अर्थ काही लोकानी काढला आहे. पण संस्कार ही स्थिर, अनित्य वस्तू नाही व ती केवळ आनुवंशिकतेने प्राप्त होत नाही. आपल्या दैनंदिन जीवनात तिचे सतत नूतनीकरण घडत असते. आपल्या दैनंदिन जीवनात ज्या क्रिया व प्रतिक्रिया घडत असतात त्यानुसार तिची पुनर्रचना (reconstruction) होत असते. ही पुनर्रचना कोणत्या दिशेने घडेल हे आपण जीवनाचा कसा अर्थ लावतो त्यावर अवलंबून असते.

विज्ञान– आपल्या मनोवृत्तीमुळे विज्ञानाची निर्मिती होते. आपल्या स्वतःच्या क्रियामुळे किंवा परिस्थितीच्या प्रतिक्रियामुळे आपणावर जे काही संस्कार झाले असतील त्यानुसार आपले विज्ञान ठरत असते. आपल्या इच्छा, आकांक्षा, चिंता, वैफल्य इत्याकांदिमुळे ज्या स्मृती मनात साठविलेल्या असतात त्यांनाच विज्ञान असे म्हणतात. खरे म्हणजे संस्कार व विज्ञान यामध्ये फरक असा करताच येत नाही; संस्कार म्हटला की त्यात इच्छा आशा निराशा याद्वारे उद्‌भवणाऱ्या विविध प्रकारचे विचार व स्मृती आल्याच. माणसाच्या व्यक्तित्वाची घडण रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान या पंचस्कंधामुळे होते असे बुद्धधर्मात सांगितले आहे. आपल्यापैकी बहुतेक जणावर सामूहिक सूचनांचा परिणाम होतो त्यामुळे आपले बहुतेकांचे विज्ञान ठोकळमानाने सारखेच असते. असे असूनही आपल्या विज्ञानात रूप (शरीर) वेदना, संज्ञा इत्यादिकांमुळे व्यक्तिगत फरक आढळतात. आधुनिक काळात मानस-शास्त्रज्ञानी मनाचे दोन विभाग कल्पून त्यास चेतन मन (conscious mind) व अचेतन (unconscious) मन अशी नावे दिली आहेत. विशेषतः युंग (Jung) या मानसशास्त्रज्ञाने मनाचा सूक्ष्म अभ्यास करून आपल्या मनाच्या अंतरंगावर विशेष प्रकाश टाकला आहे. त्यानी आपली मने एकमेकापासून भिन्न आहेत असे वाटत असले तरी आपल्या सर्वांचे एक सामूहिक अचेतन मन (collective unconscious) आहे. त्यांच्या प्रेरणेनुसार मानवाच्या क्रिया घडत असतात हे स्पष्ट करून दाखविले आहे.

जन्मतःच मुलाचे मन अचेतन (unconscious) असते. ते समाज, राष्ट्र धर्म व एकूण मानवजात यांच्या आजवरच्या संस्कारामुळे तयार झालेले असते. मूल जसजसे मोठे होते तसतसे चेतनमन तयार होते. घर, शाळा व



बाह्यजगत यांच्या अचेतन मनाशी आलेल्या संबंधातून ते आकारास येते. म्हणजे आपले मन ही स्वतंत्र वस्तु नव्हे. भौतिक जीवनाशी अस्पर्शित असे त्याचे स्वरूप नाही. मनावर बाह्य वस्तू, घटना, यांचे संस्कार सतत होत असतात. तसेच बाह्य वस्तू किंवा घटना यांच्याशी संपर्क येऊन आपले पूर्वसंस्कार चुकीचे आहेत असे आढळल्यास आपण त्यांना त्यागतो. अर्थात आपले विज्ञान स्थिर कधीच नसते, ते सतत बदलत असते.

मृत्यूनंतर आपली शरीरेंद्रिये व रूप वेदना संज्ञा इ. चा नाश झाला तरी विज्ञानाचा नाश होत नाही. मरणोत्तर विज्ञान कायमच असते व त्यामुळे व्यक्तीला नवीन जन्म प्राप्त होतो. याप्रमाणे विज्ञान जोपर्यंत आहे. तोपर्यंत जन्ममरण अखंडपणे चालू असते. मात्र व्यक्ती प्रज्ञेद्वारे जेव्हा विज्ञानाचा भेद करते व निर्वाण प्राप्त करते तेव्हा विज्ञानाचा नाश झालेला असतो. याप्रमाणे विज्ञान हे पुनर्जन्माचे खरे कारण ठरते.

नामरूप– विज्ञान असले म्हणजे नामरूपही असते, म्हणजे जीवपिंड विज्ञानाच्या आश्रयाने असते. विज्ञानाचा मातेच्या कुशीत प्रवेश होऊन बालकाचा जन्म होतो. शरीराच्या वाढीबरोबर त्याचे स्वरूप अधिकाधिक स्पष्ट होत जाते. विज्ञानास नामरूपाशिवाय म्हणजे जीवपिंडाशिवाय स्वतंत्र अस्तित्व नाही. पण विकासाच्या क्रियेत अज्ञान नष्ट होत असताना पुढे अशीही स्थिती येते की हे अज्ञानोद्भव विज्ञान जीवपिंडाशिवायच अस्तित्वात असते.

षडायतन–नामरूपासून सहा इंद्रियांची उत्पत्ती होते. डोळे कान नाक जीभ त्वचा व मन ही ती सहा इंद्रिये होत. एकपेशीय प्राण्यात सुरवातीस कोणतेही इंद्रिय नसते त्याचे पूर्ण शरीर सर्व इंद्रियांचे काम करीत असते. पण पुढे जीवनाच्या विकासक्रमात परिस्थितिजन्य क्रिया व प्रतिक्रिया यांच्यामुळे प्राण्यात अंतस्थ इंद्रियांची निर्मिती होते व त्यानंतर बाह्यतः आढळणारी इंद्रिये निर्माण होतात. या इंद्रियामुळे प्राणी बाह्य जगाशी संबंध ठेवण्यास समर्थ होतो त्याशिवाय या उत्क्रान्तीच्या क्रियेत प्राण्याचे मनही उत्क्रान्त होते. सर्व प्राण्याचे जे सामान्य मन (The collective unconscious) असते त्याचा बाह्य परिस्थितीशी इंद्रियांच्याद्वारे संबंध येऊन हे पृथक मन तयार होते. मानवप्राण्यात इतर प्राण्यांच्या मानाने ही पांच इंद्रिये व मन जास्त विकसित स्वरूपात आढळतात.

स्पर्श– प्राण्यास प्राप्त झालेल्या सहा बाह्य इंद्रियांमुळे ते बाह्य जगाच्या संपर्कात येते व बाह्य जगाशी स्पर्श करू शकते. कधीकधी प्राणी डोळ्यामुळे पाहत नाही तर पाहण्याच्या आंतरिक गरजेमुळे त्यास डोळे प्राप्त झाले आहेत

अनुक्रमणिका

किंवा तो कान आहेत म्हणून ऐकत नाही, तर त्याला ऐकण्याची क्रिया आवश्यक झाली म्हणून कान प्राप्त झाले असे म्हणण्यात येते. ह्याचा अर्थ एवढाच घ्यावयाचा की प्राण्यास बाह्य जगाच्या संपर्कात असण्याची आंतरिक ओढ निसर्गतःच प्राप्त झालेली असते व म्हणून त्यास विशिष्ट बाह्य इंद्रिये प्राप्त होतात. म्हणजे प्राण्यास नामरूप असते– विशिष्ट आकार असतो व आंतरिक ओढ असते त्यामुळे त्यास विविध इंद्रिये प्राप्त होतात व त्यामुळे तो बाह्य वस्तूंच्या संपर्कात येतो.

वेदना– बाह्य वस्तूंच्या स्पर्शाने प्राण्यात निरनिराळ्या संवेदना निर्माण होतात व त्यामुळे सुखदुःख आसक्ती व तिटकारा इत्यादि निर्माण होतात. व ह्या गोष्टी आपणास बाह्य जगाशी बद्ध करतात. ह्या संवेदना दोन प्रकारच्या असतात. ज्ञानेंद्रियाद्वारे निर्माण होणाऱ्या संवेदना व मनाद्वारे निर्माण होणाऱ्या संवेदना. शरीरास टाचणी रुतली असताना होणारी संवेदना ही ज्ञानेंद्रियाद्वारे उत्पन्न होणारी संवेदना होय. आपली कोणी स्तुती किंवा निंदा केली असता निर्माण होणारी संवेदना मनाद्वारे निर्माण होणारी संवेदना होय. ह्या संवेदनास आपण आपल्या संस्काराप्रमाणे व विज्ञानाप्रमाणे नावे देतो व त्याचा अर्थ लावतो. मानसिक संवेदनांच्या बाबतीत ही गोष्ट स्पष्टपणे आढळून येते. आपले मन अगोदरच निरनिराळ्या संकल्पनांनी ओतप्रोत असते. या मनाचा बाह्य कल्पनांशी संबंध आला असता सुखदुःखाच्या संवेदना माणसामध्ये निर्माण होतात व त्यानुसार निरनिराळ्या प्रकारच्या इच्छा मनात निर्माण होतात.

तृष्णा (craving)– वेदनेमुळे निर्माण होणारी तृष्णा जगात आढळणाऱ्या सर्व प्रकारच्या दुःखाचे मूळ कारण होय. माणसात तृष्णा निर्माण होते ही गोष्टच मानवी मनात अंतस्थ पोकळी असते. तसेच आपले बाह्य जगाशी सुसंवादी संबंध (harmonious) नाहीत हे सूचित करते. तृष्णेमुळे माणसात निरनिराळ्या स्वरूपाची हाव निर्माण होते. आपण महत्वाकांक्षी बनतो. तृष्णेमुळेच आपण अमर असावे असे वाटते. तृष्णा माणसास पैसा, सामर्थ्य, प्रतिष्ठा प्राप्त करण्यास प्रवृत्त करते. पण ह्या गोष्टी प्राप्त झाल्या म्हणजे त्याचे समाधान होत नसून विस्तवात तूप ओतले म्हणजे ज्याप्रमाणे त्याच्या ज्वाला वाढतच जातात त्याचप्रमाणे माणसाचे होते. त्याची हाव वाढतच जाते. मनुष्य आपणास सुख मिळावे व दुःख टळावे असे सतत इच्छितो. त्यानुसार तृष्णा निरनिराळी स्वरूपे धारण करते.

आसक्ती– तृष्णेमुळे आसक्ती निर्माण होते. आपल्या तृष्णेचे स्वरूप जसे काही असेल त्यानुसार आपण बाह्य वस्तु किंवा कल्पना याच्याबद्दल आसक्ती बाळगतो. माणसे वस्तु, कल्पना व पारंपरिक मूल्ये इत्यादिवर आपले प्रेम जुळते त्यामुळे मनुष्यजीवनात बंधने निर्माण होतात. सर्वंच माणसाची आसक्ती सारखीच नसते. आसक्तीचे स्वरूप व तिची तीव्रता यात व्यक्तिपरत्वे फरक आढळतो. एकाच वस्तूवर दोन माणसे प्रेम करू लागली व हे प्रेम निरपेक्ष असेल तर संघर्ष निर्माण होणार नाही. पण हे प्रेम निरपेक्ष नसले म्हणजे प्रत्येकजण ती वस्तू मिळवण्यासाठी, तिच्यावर प्रभुत्व संपादण्यासाठी प्रयत्न करू लागतो व म्हणून संघर्ष निर्माण होतो. त्याच प्रमाणे दोन माणसे भिन्नभिन्न वस्तूवर प्रेम करीत असली व हे प्रेम निरपेक्ष नसले म्हणजे त्यांच्यात संघर्ष निर्माण होतो. दोन माणसे भिन्नभिन्न धर्माचे अनुयायी असले तर प्रत्येकाच्या कल्पना व विश्वास भिन्न असल्यामुळे त्यांच्यात सहिष्णुता निर्माण होईल असे वाटते पण सहसा तसे घडत नाही. प्रत्येकजण आपलीच कल्पना व विश्वास दुसऱ्यावर लादण्याचा प्रयत्न करतो. त्यामुळे संघर्ष निर्माण होतो.

भव– आपल्या मनातील आंतरिक ओढीमुळे आपण केवळ बाह्य वस्तु, किंवा कल्पनावर आसक्ती बाळगतो असे नसून त्यांच्यावर प्रभुत्व स्थापन करण्यासाठी व त्यांच्या प्राप्तीसाठी आपण अहर्निश प्रयत्न करीत असतो. आपण आहो त्या स्थितीत आपणास समाधान नसते. आहो त्यापेक्षा काहीतरी वेगळे बनावे असे सतत वाटत असते. मनुष्य समाजाची मूल्ये स्वीकारतो व त्यानुसार कृती करण्यासाठी धडपडतो. समाजात मान्यता पावलेली इंद्रियसुखाची मूल्ये-पैसा अधिकार सत्ता इत्यादी प्राप्त करण्याच्या बाबतीत आपण इतरांच्या मागे राहू नये असे त्यास वाटते व त्याच्या प्राप्तीसाठी तो धडपडत असतो.

जाती– भवामुळे सतत श्रेष्ठ बनावे ह्या अंतस्थ ओढीमुळे किंवा तृष्णेमुळे जन्म (जाती) अस्तित्वात येते. यामुळे मनुष्य संसारचक्रात गुरफटला जातो व पुन:पुन: जन्म पावत असतो. तृष्णेमुळेच त्यांच्या जीवनात असंख्य संघर्ष निर्माण होतात. ह्या संघर्षातून निसटण्यासाठी तो प्रयत्न करतो. पण त्यामुळे त्याचा संघर्ष नष्ट होत नाही. संघर्षाचे स्वरूपमात्र बदलते. हा संघर्ष चालू आहे तोपर्यंत त्यास पुनः पुनः जन्म घ्यावा लागतो. ही स्थिती संघर्षाचे मूळ कारण समजून संघर्ष पूर्णपणे नष्ट होईपर्यंत चालू असते. संघर्ष नष्ट झाला म्हणजे निर्वाणपदाची प्राप्ती होते.

मनुष्य रूप (शरीर), वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान पंचस्कंधात्मक प्राणी आहे ही गोष्ट बुद्धांनी पुनः पुनः स्पष्ट केली आहे. जन्मामुळे पंचस्कंधात्मक

पुरुषाची उत्पत्ती होते. माणसाचा जन्म होतो म्हणजे संस्कार पुनर्जन्मीचे विज्ञान नवीन शरीर धारण करतो. वेदना संज्ञा संस्कार इत्यादिकापासूनच विज्ञान निर्माण झालेले असते, व ते सतत बदलत असते. माणसाच्या मृत्यूनंतर त्याचे विज्ञान शिल्लक राहाते. पुढचा जन्म घेतल्याने ते नवीन स्वरूपात प्रगट होते.

विज्ञान ही स्थिर अनित्य वस्तु नाही. ते सतत बदलत असते म्हणजे त्याची पुनर्रचना (reconstruction) होत असते. मनुष्यावर सतत बाह्य संस्कार होत असतात त्याचप्रमाणे तो आहे त्यापेक्षा काहीतरी वेगळा बनण्याचा प्रयत्न करतो. या दोन्ही कारणाने त्याच्या विज्ञानात बदल होत असतो, विज्ञान त्याच्या नवीन स्वरूपात दृष्टीस पडते. म्हणजे येथे भव याचा अर्थ दोन तऱ्हेने करता येईल. भवामुळे विज्ञानाचा पुनर्जन्म होतो म्हणजे जन्मामुळे प्राण्यास नवीन शरीर प्राप्त होते हा एक अर्थ[५] व भवामुळे म्हणजे आहो त्यापेक्षा वेगळे बनण्याच्या आसक्तीपासून निर्माण होणाऱ्या महत्वाकांक्षेमुळे माणसाच्या विज्ञानाचे पुर्ननिर्माण होते हा दुसरा अर्थ. प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्तात ह्या दोन्ही अर्थास महत्व आहे.

म्हातारपण व मृत्यु– ज्या ज्या वस्तूचा जन्म होतो तिचा विकास, वृद्धत्व व क्षय ठरलेलाच असतो. हा सृष्टीचा नियमच आहे. अनेक तत्वामिळून बनलेल्या कोणत्याही जात वस्तूचा नाश झाल्याशिवाय राहात नाही. असे बुद्धवचन आहे. मनुष्य जन्म पावतो म्हणूनच पुढे तो म्हातारा होतो व शेवटी मृत्यु पावतो असे आपणास म्हणता येईल. मनुष्य संसृतिचक्रात अडकला आहे त्यामुळे रोग, म्हातारपण व मृत्यू यास त्याला वारंवार तोंड द्यावे लागते. या सर्वापासून मुक्त होण्यासाठी विविध प्रकारच्या तृष्णांपासून मुक्तता साधली पाहिजे.

प्रतीत्यसमुत्पादात बुद्धांनी बारा अंगांचा उल्लेख केला आहे. त्याने बिचकून जाण्याचे कारण नाही. सुत्तनिपातात एके ठिकाणी कार्यकारणसंबंधाची काही लहान लहान सूत्रे आलेली आहेत. व प्रत्येक ठिकाणी या सूत्रामध्ये दुःख हे दुसरे आर्यसत्य किंवा तत्व म्हणून सांगितले आहे. व पहिले तत्व म्हणून कोठे अज्ञानाचा, कोठे संस्काराचा तर कोठे तृष्णेचा उल्लेख केला आहे. या सर्वच सूत्रांचा मुख्य उद्देश दुःखास कारण आहे हे दर्शविण्याचा आहे. दुःख तृष्णेमुळे निर्माण होते असे म्हणणे काय व दुःख विज्ञानामुळे निर्माण होते असे म्हणणे काय, दोहोत फारसा फरक नाही. कारण जेथे विज्ञान आहे तेथे तृष्णा असते

---

५. बुद्धघोषानी भव या शब्दाचा केवळ जन्म देणे असा अर्थ घेतला त्यामुळे त्यांचे विवेचन एकांगी झाले.

व जेथे विज्ञान नाही तेथे तृष्णा नाही. जोपर्यंत मनुष्यात कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात अज्ञान असते तोपर्यंत त्यात कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात तृष्णा असेलच व म्हणून कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात दुःख असणारच; म्हणून आपणास तृष्णेचे स्वरूप अल्पशः जरी समजले तरी प्रतीत्यसमुत्पादाच्या रहस्यात आपला प्रवेश झाला असे आपण म्हणू शकतो. त्यासाठी आपले संस्कार, कसे निर्माण होतात, विज्ञान कसे उद्भवते हे तत्वतः समजून घेण्याची गरज नाही. पण जेव्हा विशिष्ट पातळीवरील आपली तृष्णा नष्ट होते तेव्हा त्या विशिष्ट पातळीवर आपले अज्ञान, आपले संस्कार व विज्ञान नष्ट झाल्याशिवाय राहात नाहीत. असे धरले म्हणजे मग तृष्णेचे अज्ञानाशी, संस्काराशी वा विज्ञानाशी संबंध कसे आहेत हे दुसऱ्याने स्पष्ट करून सांगण्याची गरज राहात नाही.[६]

प्रतीत्यसमुत्पादातील बारा अंगांचा परस्पराशी संबंध यांत्रिक स्वरूपाचा नाही. हा कार्यकारणसंबंध जीवनाची गती कोणत्या दिशेकडे आहे एवढेच सूचित करतो. ह्या अंगांचा परस्पराशी संबंध पूर्णपणे यांत्रिक स्वरूपाचा असता तर स्वातंत्र्य प्राप्त होऊ शकले नसते. निर्वाणप्राप्ती अशक्य झाली असती. येथे आपणास असे दिसून येते की अज्ञान माणसास भवाकडे व दुःखाकडे घेऊन जाते, पण त्याबरोबरच स्वतःमधील प्रज्ञेचा विकास करून आपला दृष्टिकोण बदलणे व दुःखाप्रत नेणाऱ्या भवापासून मुक्त होणेही माणसास शक्य आहे. निसर्गात अज्ञानाची प्रक्रिया चालू आहे खरी. पण दुःखाने पिडलेला मनुष्य आपले विचार भावना व क्रिया इष्ट आहेत किंवा अनिष्ट आहेत याचेही निरीक्षण करू

६. प्रतीत्यसमुत्पादाच्या पूर्ण सूत्रात बारा अंगांचा उल्लेख आला असला तरी काही जुन्या ग्रंथात या बारा अंगांपैकी ४ नामरूप, ५ षडायतन, ११ जन्म, १२ म्हातारपण व मृत्यु ही चार अंगे वगळून बाकी १ अज्ञान, २ संस्कार, ३ विज्ञान, ६ स्पर्श, ७ वेदना, ८ तृष्णा, ९ उपादान, १० भव अशा आठ अंगाचा उल्लेख आला आहे. गाळलेल्या चार अंगांचा संबंध पुनर्जन्माशी असून ती पुनर्जन्म पावणाऱ्या व्यक्तीची अवस्था कशी असते हे दर्शवितात. म्हणून सुरवातीस हे सूत्र ८ अंगाचेच असून ते व्यक्तीची मानसिक स्थिती दर्शविणारे होते व त्याचा पुनर्जन्माशी कोणत्याही प्रकारचा संबंध नसावा असे वाटते. हे आठ अंगयुक्त सूत्र दुःखनिर्मिती व दुःखक्षय या संबंधीची मानसशास्त्रीय प्रक्रिया दर्शविणारे आहे. पुनर्जन्मावर भर देणाऱ्यानी सूत्राच्या ८ अंगांचा १२ अंगांत विस्तार केला व ते सूत्र तीन जन्मातील प्रक्रिया दर्शविते असे चुकीचे विधान केले. पहा. Edward Conze, Buddist thought in India (George Allen and Unwin London 1962) p. 157.

शकतो. त्यांच्यामुळे दुःख कसे निर्माण होते हे स्वतः पाहू शकतो. ह्यामुळे प्राप्त झालेली सम्यक् दृष्टि त्याला दुःखाकडे नेणाऱ्या अज्ञानापासून मुक्त करते.

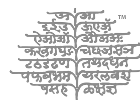
प्रतीत्यसमुत्पाद या शब्दप्रयोगाचा निरनिराळ्या बौद्ध आचार्यांनी निरनिराळा अर्थ घेतला आहे ही गोष्टही येथे लक्षात घेणे उचित होईल. उदाहरणार्थ नागार्जुनाने प्रतीत्यसमुत्पाद या शब्दाचे दोन अर्थ घेतले आहेत. त्यापैकी पहिला अर्थ असा की प्रत्ययाने (हेतु वा कारण) उत्पत्ती होते. सर्वच वस्तु प्रतीत्यसमुत्पन्न आहेत याचा अर्थ सर्वच वस्तु आपल्या उत्पत्तीसाठी दुसऱ्या प्रत्ययावर वा हेतूवर आश्रित आहेत म्हणजे कोणतीही वस्तू स्वतंत्र नाही. सर्व वस्तू परतंत्र आहेत. प्रतीत्यसमुत्पाद याचा दुसरा अर्थ क्षणिकता असा आहे. म्हणजे प्रत्येक वस्तु क्षणानंतर नष्ट होते व त्याच्यानंतर दुसरी नवीन वस्तू किंवा घटना क्षणासाठी निर्माण होते. भगवान बुद्धांनी प्रतीत्य-समुत्पाद याचा अर्थ हे असेल तर ते होते. हे उत्पन्न झाले तर ते उत्पन्न होते आणि हे नसेल तर ते होत नाही असा केला आहे. (म. नि. महातण्हासंखय सुत्त ३८). यावरून प्रतीत्यसमुत्पादाचा नागार्जुनाने केलेला पहिला अर्थ बरोबर आहे व दुसऱ्या अर्थास कोणताच आधार नाही हे स्पष्ट दिसते. अर्थात बुद्धांनी उत्पत्ती विछिन्नप्रवाहाप्रमाणे (discontinuous continuity) आहे असे म्हटले आहे ही गोष्ट खरी. पण तेवढ्यावरून एक घटना लुप्त झाल्यावर दुसरी निर्माण होते असा प्रतीत्यसमुत्पादाचा अर्थ करता येणार नाही कार्यकारण-शृंखलेच्या कोणत्याही अंगात क्षणोक्षणी बदल होतात याचा अर्थ बाह्य किंवा अंतस्थ कारणामुळे त्यात बदल होतात असा आपण घेऊ शकतो. पण हा बदल म्हणजे एक वस्तु पूर्णपणे नष्ट होऊन नवीन वस्तु निर्माण होणे अशा प्रकारचा बदल नसून यात वस्तूची पुनर्रचना (reconstruction) होते हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

मात्र दुसऱ्या एका अर्थाने प्रत्येक वस्तु किंवा धर्म प्रत्येक क्षणास नवीन बनतो असे आपणास म्हणता येईल. कोणतीही वस्तु अस्तित्वात आहे याचा अर्थ त्या वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशी कोणतातरी संबंध आहे असा घेतला पाहिजे. त्या वस्तूचा दुसऱ्याशी कोणताच संबंध नसेल व त्या वस्तूत बदल झाला असता त्या बदलाचे दुसऱ्या वस्तूवर शोधून काढता येतील असे परिणाम होत नसतील तर ती वस्तू अस्तित्वात आहे असे आपणास म्हणता येत नाही. आता जीवनात सर्वच वस्तूत, प्रतीत्यसमुत्पादातील सर्वच अंगात सतत बदल घडून येत असल्यामुळे व एका क्षणी कोणत्याही वस्तूचे दुसरीशी जे संबंध असतात ते स्थिर राहू शकत नाहीत. एका वस्तूचे एका क्षणी दुसरीशी जे संबंध असतात ते

अनुक्रमणिका

दुसऱ्याक्षणी त्या वस्तूंत बदल झाल्यामुळे बदलतात. म्हणून पहिल्या क्षणी जी वस्तू अस्तित्वात होती ती दुसऱ्या क्षणी नसते असे आपण म्हणू शकतो. या अर्थाने पाहिल्यास प्रत्येक वस्तू प्रत्येक क्षणी नवीन बनते असे आपणास म्हणता येईल. पण एकाच्या उत्पत्तीनंतर दुसऱ्याची उत्पत्ती होते व एक नष्ट झाल्यावर दुसरा नष्ट होतो याचा अर्थ एक वस्तु किंवा घटना उत्पन्न होण्याच्या अगोदर तिचा प्रत्यय किंवा हेतु नेहमी नष्ट होतो असा घेता येणार नाही. राहूल सांकृत्यायन याने आपल्या दर्शनदिग्दर्शन या अर्थात प्रतीत्यसमुत्पाद याचा असाच चुकीचा अर्थ घेतला आहे.

कार्यकारण संबंधांना वरीलप्रमाणे चुकीचा अर्थ केल्यामुळे कोणता अनर्थ ओढवतो हे पहाणे महत्त्वाचे आहे. एका घटनेच्या निर्मितीनंतर दुसरी निर्माण होते व एक नष्ट झाल्यावर दुसरी नष्ट होते याचा अर्थ एक अंग पूर्णपणे नष्ट झाल्यावर दुसरे निर्माण होते असा घेतला तर कार्यकारणसंबंध यांत्रिक (mechanical) स्वरूपाचे आहे असा कोणी केला तर ते चूक होणार नाही. पण बुद्धाने कार्यकारणसंबंध यांत्रिक स्वरूपाचा आहे असे म्हटले नाही म्हणून बारा अंगात जो बदल होतो तो सापेक्ष (relative) होतो ही गोष्ट आपण लक्षात घेतली पाहिजे. अज्ञान व संस्कार नष्ट झाले म्हणजे तृष्णा नष्ट होते, भव नष्ट होतो व दुःख नष्ट होते हे म्हणणे बरोबर आहे पण कोणत्याही व्यक्तीच्या बाबतीत त्याचे अज्ञान एकदमच नष्ट झाले व म्हणून तो भवापासून मुक्त झाला असे होत नाही. निर्वाणप्राप्तीचे क्षणी त्याचे सर्व अज्ञान व संस्कार नष्ट झाले आहेत असे आपण म्हणू शकतो. पण दैनंदिन जीवनात सम्यक् दृष्टी प्राप्त केल्यामुळे व्यक्तीच्या अज्ञानात क्षणोक्षणी बदल होऊ शकतो व त्यामुळे अज्ञानोद्भव प्रत्ययातही बदल घडून येईल हे उघड आहे. अशा परिस्थितीत कोणतेही अंग पूर्णपणे नष्ट होत नसून त्यात बदल घडून येत असतो. आपले विज्ञान तसेच कायम राहात नसून त्यात बदल घडून येतो ही गोष्ट बुद्धांनी सांगितली हे मागे सांगितलेच आहे. मनुष्य आसक्तीत जसजसा जास्त रमत जातो तसतशी त्याची तृष्णा वाढत जाते. तिचे वर्धन होते. याचाच अर्थ तिच्यात बदल घडून येतो. याच्या उलट मनुष्य आपले दुःख, त्याचे कारण तसेच दुःखाचा निरोध व तो निरोध साधण्याचा मार्ग यांचे ज्ञान प्राप्त करून जसजशी सम्यक् दृष्टि प्राप्त करतो तस तसे त्याचे अज्ञान उत्तरोत्तर कमी होत जाते व म्हणून अज्ञानोद्भव इतर अंगातही बदल होतो ही गोष्ट आपण लक्षांत घेतली पाहिजे.





प्रतीत्यसमुत्पादाचा अर्थ करण्याच्या बाबतीत दुसराही एक दोष आढळून येतो. बुद्धघोषाने प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्तातील बारा अंगाचे वर्तमान भूत व भविष्य अशा तीन वर्गात विभाजन केले आहे.[७] त्यांच्या दृष्टीने या अंगापैकी अविद्या व संस्कार हे व्यक्तीच्या भूतकालीन जीवनामुळे उत्पन्न होणाऱ्या बाबी आहेत. विज्ञान, नामरूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा व उपादान, भव वर्तमानातील जीवनामुळे उत्पन्न होणारे आहेत व जाती व जरामरण किंवा म्हातारपण व मृत्यु यांचा भविष्यकालीन जीवनाशी संबंध आहे.

बारा अंगाची वरील विभागणी बुद्धाच्या शिकवणुकीसंबंधीचे अज्ञान प्रगट करणारी आहे असे आम्हास वाटते. कारण या बारा अंगांचे कार्य आपल्या जीवनात वर्तमानातच पाहाता येते. अज्ञान व संस्कार हे आनुवंशिक असतात ही गोष्ट खरी असली तरी आपल्या दैनंदिन जीवनात विचार व कृतीमुळे आपल्या संस्कारात भर पडते ही गोष्ट नाकारता येणार नाही. शिवाय आपल्या दैनंदिन जीवनात संस्कारामुळे विज्ञानाची घडण होते. आसक्तीच्या स्वरूपानुसार भवाची शक्ती व गुणवत्ता निश्चित होते. त्यामुळे आपण महत्वाकांक्षी बनतो. म्हणून भवाची क्रिया केवळ भविष्यकालीन आहे असे आपण म्हणू शकत नाही.[८] भवामुळे दुःखनिर्मिती होते तीसुद्धा वर्तमानातच. ज्याप्रमाणे दुःखनिर्मिती वर्तमानात होते त्याचप्रमाणे दुःखाचा परिहारही वर्तमानातच होऊ शकतो. म्हातारपण व मृत्यू येथेच प्राप्त होतात म्हणून भव दुःख जन्म इत्यादि गोष्टी भविष्यकाळास उद्देशून आहेत असे म्हणणे चूक ठरते.

---

७. प्रतीत्यसमुत्पादातील बारा अंगांची तीन भागात विभागणी अभिधम्मपीटकातही आढळते. पूर्वाचार्यांनी अशी विभागणी केल्यामुळे प्रतीत्यसमुत्पादाचे रहस्य समजणे कठीण झाले व दैनंदिन जीवनात कार्यकारण संबंध पाहाणे अशक्य होऊन बसले.

८. वर्तमानातील भवामुळे जाती (birth) व जरामरण या जन्मी प्राप्त होतात किंवा आपला हा जन्म मागील जन्मातील संस्काराचा परिपाक होय असे आपणास म्हणता येईल. पण जन्म कोणताही घेतला तरी त्यात भवाचे (becoming) कार्य चालू असतेच म्हणजे आपल्या 'मी' पणाचा विस्तार व्हावा, आपण इतरापेक्षा वरचढ असावे, सामर्थ्यशील असावे, आपली सत्ता इतरांवर असावी असे आपणास वाटते व त्यानुसार आपली धडपड चालू असते.

अनुक्रमणिका





अज्ञानापासून व विज्ञानापासून घडलेल्या सर्व क्रिया भवाच्या (becoming) क्रिया आहेत पण ह्या क्रिया आपल्याकडून अजाणतेपणी घडून येतात त्यांचे आपणास भान नसते. भवाच्या क्रिया दुःख निर्मितीस कशा कारणीभूत होतात, हे सुद्धा बहुतेकांच्या लक्षात येत नाही. निष्ठुरता, आत्यंतिक महत्वाकांक्षा व त्यामुळे निर्माण होणाऱ्या निरनिराळ्या विकाराचे घातक स्वरूप काही संवेदनशील माणसाच्या लक्षात येते. पण आज तृष्णा, आसक्ती व भव याचे स्वरूप स्पष्ट करणारे मानसशास्त्र अस्तित्वात नाही तसेच तृष्णेचे तटस्थतेने निरीक्षण करून सम्यक दृष्टि कशी प्राप्त करता येते व त्यामुळे आपण आपल्या दैनंदिन जीवनातील दुःखापासून कसे मुक्त होता येते याचे विवेचन करणारे ज्ञानही अस्तित्वात नाही. या कारणामुळे बुद्धांची शिकवण समजून घेण्याच्या मार्गात अनेक अडचणी येत आहेत व त्याच्या शिकवणुकीस विकृत स्वरूप प्राप्त झाले. बुद्धाच्या अनुयायांनी प्रतीत्यसमुत्पादाचा व त्याच्या अन्य शिकवणुकीचा मनास वाटेल तसा अर्थ लावला, त्यामुळे ही शिकवण समजणे कठीण झाले आहे.

भवापासून व म्हणून दुःखापासून मुक्त होण्याचा जो मार्ग बुद्धांनी सांगितला आहे त्यास आर्य अष्टांगिक मार्ग असे नाव आहे. आर्य अष्टांगिक मार्गात सम्यक् दृष्टी, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्म, सम्यक् आजीविका, सम्यक् व्यायाम, सम्यक् स्मृति व सम्यक् समाधी या आठ अंगांचा समावेश होतो. यासच मध्यम मार्ग असे नाव आहे. अष्टांगमार्गाच्या स्वरूपाचा पुढील एका लेखात विस्ताराने विचार केला आहे. येथे एवढेच सांगणे योग्य होईल की अष्टांगमार्ग म्हणजे काही नित्याच्या (routine) क्रिया पुनः पुनः करण्याचा मार्ग नव्हे किंवा तो नेहमीच्या तऱ्हेने नैतिक आचरण करण्याचाही मार्ग नव्हे. जीवनाचे प्रत्यक्ष निरीक्षण करून आपल्या तृष्णेमुळे दुःख कसे निर्माण होते याचा अनुभवाने समज प्राप्त झाला पाहिजे व ह्या समजामुळे जीवनप्रवाहाकडे योग्य रीतीने पाहाण्याची दृष्टि प्राप्त झाली पाहिजे. ही जीवनदृष्टि प्राप्त झाल्यावर मनुष्य त्या जीवनदृष्टीशी प्रामाणिक राहून योग्य तो संकल्प करील, सत्य व मधुर भाषण करील, वायफळ भाषण करणार नाही. त्याला प्राप्त झालेल्या नवदृष्टीनुसार त्याची कर्मे घडतील. प्राणघात, चोरी व व्यभिचार यापासून तो अलिप्त राहील. योग्य विचारानुसारच त्याची कृती घडेल. वाचिक, मानसिक व कायिक असे कोणतेच अकुशल कर्म तो करणार नाही. उपजिविकेसाठी तो निषिद्ध उद्योग सोडून देऊन प्राप्त सम्यक्दृष्टीशी सुसंगत असाच उद्योगधंदा करून तो आपला निर्वाह करील. त्याचे प्रयत्न पवित्र जीवनाशी सहाय्यक असेच असतील. शरीर, वेदना,

अनुक्रमणिका

चित्त व धर्म याकडे तो योग्य दृष्टीने पाहील. व त्याच्या दृष्टीनुसार जीवनाच्या विशिष्ट पातळीवर ध्यान करण्याचे–लक्ष देण्याचे सामर्थ्य त्यास प्राप्त होईल.

एखाद्यास जीवनाकडे पाहण्याची सम्यक् दृष्टि प्राप्त झाली म्हणजे त्या माणसाचा तो कायमचा विशिष्ट दृष्टिकोन बनतो असेही समजू नये. जीवन परिवर्तनशील आहे. जीवनात एखाद्या दुःखाचे कारण आपणास ज्ञात झाले व मग आपण जीवनाचा एक मार्ग निश्चित केला म्हणजे तो कायमचा मार्ग बनला, आता त्यात बदल करण्यासारखे काही राहिले नाही असे आपण समजू नये. अशा कोणत्याही एखाद्या निश्चित मार्गाने आपण प्रवास करू लागलो तर आपण भवतृष्णेचा- (becoming) चा मार्ग अनुसरला असे होते. दुःखाचे कारण अमुकच आहे असे आपणास म्हणता येत नाही. तृष्णा हे दुःखाचे कारण आहे असे आपण सामान्यपणे म्हणू शकतो; पण जीवनाच्या निरनिराळ्या संदर्भात ते प्रत्यक्षतः कोणते आहे हे शोधता येणे कठीण असते व कोणत्याही वेळी दुःखाच्या एखाद्या कारणाचा शोध लागल्यावर दुःखकारक सर्वच कारणांचा शोध लागला असे होत नाही. आपली जीवनदृष्टी जसजशी विशाल बनत जाते तसतसे आपणास दुःखाच्या खोल रुजलेल्या कारणांचा शोध लावता येतो व त्या प्रमाणात पवित्र जीवन कोणते व अष्टांगमार्गाने प्रवास करणे म्हणजे काय याचा समज प्राप्त होतो.

दुःखाची कारणे बाह्य आहेत अशी आपली साधारणतः समजूत असते. निदान विज्ञानाच्या (Science) यशामुळे आपला तसा समज झाला आहे. ह्याही बाह्य क्रियांमुळे परिसरात इष्ट ते बदल घडवून आणून आपले सर्व दुःख नष्ट केले जाऊ शकते असे आपण समजतो. आपले दुःख भूतकाळातील संस्कारामुळे निर्माण झाले आहे ते नष्ट करण्यास आपल्या व्यक्तित्वात आंतरिक बदल घडवून आणले पाहिजेत असे आपणास वाटत नाही. स्वतंत्र म्हणजे निवडीचे स्वातंत्र्य असे आपण समजतो. व ह्या स्वातंत्र्याने आपले सर्व प्रश्न सुटतील असे बहुतेकास वाटते. दुःखाची कारणे जशी बाहेर असतात तशी आंतरिकही असतात ही गोष्ट आपण लक्षातच घेत नाही. मात्र काही विशिष्ट संकटाच्या परिस्थितीत दुःखाची कारणे आंतरिक आहेत याचे आपणास पुसट असे ज्ञान होते. आपण आपल्याच दुःखास कसे कारण आहो हे आपणास समजते. अष्टांगमार्गाने प्रवास करणारा मनुष्य सुरवातीस दुःखाची कारणे बाह्य आहेत असे मानणारा असला तरी हळूहळू त्यास दुःखाची कारणे आंतरिक आहेत याचा अनुभव येतो. त्याचा हा अनुभव जसजसा व्यापक होत जातो तसतशी सम्यक

अनुक्रमणिका

दृष्टि, सम्यक संकल्प, सम्यक वाणी इत्यादि अष्टांगाविषयीच्या त्याने उराशी बाळगलेल्या संकल्पनांत बदल होत जातो.

या पवित्र जीवनमार्गाच्या चार पायऱ्या किंवा टप्पे आहेत असे बुद्धवाङ्मयात सांगितले आहे. यापैकी पहिला टप्पा आंतरिक स्थित्यंतराचा. यास श्रोतापत्ती असे नाव आहे. श्रोतापत्ती म्हणजे प्रवाहात प्रवेश करणे. हा टप्पा गाठलेल्या माणसाने निर्वाणाकडे नेणाऱ्या जीवनप्रवाहात प्रवेश केलेला असतो. हा मनुष्य बुद्धधर्माचे तत्व समजून घेऊन त्याचे चिंतन करतो. जीवन अनित्य आहे याचा समज आल्यामुळे तो आपले जीवन निर्वाणप्राप्तीसाठी समर्पण करतो. या पायरीत तो तीन बंधनापासून मुक्त होतो.

अहंभावासंबधीचा भ्रम, अष्टांगमार्गाविषयीचा संदेह व यज्ञयागावरील श्रद्धा नष्ट झाल्यावर तो दुसऱ्या व तिसऱ्या पायरीवर प्रवेश करतो. व स्वतः मधील कामुकता, द्वेष व अज्ञान घालवू लागतो. दुसऱ्या पायरीच्या अंती ही बंधने पुसटशी शिल्लक राहतात. ह्या वेळी मृत्यु पावल्यास त्याला फक्त एक वेळ जन्म घ्यावा लागतो. तिसऱ्या पायरीत काम द्वेष व अज्ञान पूर्णपणे गळून पडतात. अशा माणसाचा मृत्यु झाला तरी त्याचा पुनः जगात पुनर्जन्म होत नाही. चवथी पायरी अर्हतावस्था प्राप्त केलेल्याची, या पायरीत सत्पुरुष या अवनीतलावर पुनः जन्म घेण्याच्या इच्छेपासून मुक्त होतो.

अष्टांगमार्गाने प्रवास करणारा मनुष्य क्रमाक्रमाने दहा बंधनापासून मुक्त होतो. त्यापैकी आपला 'मी' स्वतंत्र व शाश्वत वस्तु आहे हा भ्रम, बुद्ध व त्यांच्या शिकवणुकीसंबंधी शंका व जीवनास यज्ञयागादिकाची आवश्यकता आहे हा विश्वास प्रथम पायरीत गळून पडतो. दुसऱ्या पायरीत काम; द्वेष हे क्षीण होतात. ही पाच बंधने माणसास जीवनाच्या निम्न स्तरास बद्ध करणारी आहेत. ह्यापासून मुक्ती मिळवणारी व्यक्ती या जगतात पुनः जन्मास येत नाही. सहाव्या व सातव्या बंधनास रूपराग व अरूपराग अशी नावे आहेत. रूपराग बंधन नष्ट झाले म्हणजे ह्या जगात किंवा रूप (form) असलेल्या कोणत्याही जगापासून मुक्ती मिळते. अरूपराग बंधन गळून पडले म्हणजे अरूप (formless) जगात जन्म पावण्याची इच्छाही पूर्णपणे नष्ट होते. शेवटची पायरी यानंतरची, या पायरीत आत्मप्रौढी, आपण सदाचारी आहो ही भावना, व अज्ञान ही तीन बंधने नष्ट होतात. अष्टांगमार्गात प्रवास करणारी व्यक्ती असा प्रवास करीत असताना ही बंधने त्यागण्याचा प्रयत्न करीत असते.

पुनरुक्तीचा दोष पत्करून हे येथे सांगितले पाहिजे की अष्टांगमार्गात विवेकाशिवाय केवळ ठराविक रूढ मार्गाने यांत्रिकपणे क्रिया करावयाचे सांगितले नाही. दुःखाचा समज प्राप्त होऊन मनुष्यास जीवनाच्या सत्याचे दर्शन घडले पाहिजे. योग्य दृष्टीमुळे इष्ट कोणते व अनिष्ट कोणते हे त्यास समजले पाहिजे. व बुद्धिमत्तेने पुढचा मार्ग कसा आक्रमावा हेही लक्षात आले पाहिजे. गतिमान जीवनात कोणत्याही वेळी शोधलेल्या मार्गात दुःखाचा अनुभव येत असताना तो मार्ग अंतिमचा मार्ग आहे असे म्हणता येत नाही. कोणत्याही निश्चित (chartered) मार्गाने प्रवास करीत राहाणे म्हणजे भवाच्या (becoming)च्या अंकित होणे होय. व त्यामुळे ताबडतोब किंवा कालांतराने अनेक दुःखास व संकटास तोंड द्यावे लागते. संकटाच्या वेळी मनुष्य दुःखाच्या कारणांचा बाह्यतः शोध करतो पण खरे बुद्धिवान लोक दुःखाच्या कारणाचा आपल्या जीवनदृष्टीत व जीवनमार्गात शोध करीत असतात. दुःखाची कारणे जितक्या समग्रपणे आपण लक्षात घेऊ शकतो तितक्या अधिक प्रमाणात दुःख पूर्णपणे नष्ट करणे शक्य होते. पवित्र जीवनाचा मार्ग अनुसरणारा मनुष्य तृष्णेच्या विविध प्रकारातून तिचा अनुभव घेत घेत तिच्यातून मुक्त होत जातो. ज्यास जीवनात तृष्णेची प्रक्रिया कशी चालते हे नीटपणे समजते तोच मनुष्य या मार्गाने प्रवास करण्यास समर्थ होतो.



ग्रंथ-परिचय —

म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी यांची 'संशोधनमुक्तावलि' (सर सातवा)*

संशोधनमहर्षि डॉ. वा. वि. मिराशी यांच्या 'संशोधनमुक्तावली'चा सहावा सर १९७२ मध्ये प्रकाशित झाला. त्यानंतरच्या तीन वर्षांच्या काळांत डॉ. मिराशी यांनी लिहिलेल्या एकूण वीस लेखांचा समावेश प्रस्तुत सातव्या सरांत करण्यात आला आहे. या संग्रहात तीन खंड असून (१) पहिला खंड: संस्कृत वाङमयासंबंधी तीन लेख, (२) दुसरा खंड: प्राचीन भारतीय इतिहासासंबंधी चार लेख, (३) तिसरा खंड: प्राचीन भारतीय नाणी यासंबंधी पाच लेख, (४) चौथा खंड: संकीर्ण लेख आठ— असे या वीस लेखांचे वर्गीकरण केले आहे. शेवटी ताम्रपट, स्थापत्यमूर्ति, नाणीं इत्यादिकांच्या १६ प्लेटस् आहेत.

१ पहिल्या खंडात धनंजय कवीच्या 'द्विसन्धान अथवा राघवपाण्डवीय काव्य' व 'नाममाला' या दोन ग्रंथांचा कालनिर्णयपूर्वक चिकित्सक परामर्श घेण्यात आला आहे. 'द्विसंधान काव्य' हा चित्रकाव्याचा प्रकार असून, त्यांत एकाच श्लोकांतील श्लिष्ट शब्दरचनेने दोन भिन्न कथांचे वर्णन येत असते. संस्कृतमध्ये 'द्विसन्धान काव्ये' रचणाऱ्या कवींमध्ये धनंजय हा आद्य कवि नाही. त्याच्या अगोदरच ख्रिस्तोत्तर ७ व्या शतकांत दण्डीनेही असेच रामायण-महाभारतीय कथांचे एकीकरण करणारे 'द्विसन्धान' काव्य रचले होते हे भोजाच्या अप्रकाशित 'शृंगारप्रकाशा' वरून कळते, असे डॉ. मिराशी यांनी दाखवून दिले आहे (पृ. ११). अनेक निर्णायक पुरावे सादर करून

* संशोधनमुक्तावलि [सर सातवा] – म. म. प. भू. डॉ. वा. वि. मिराशी विदर्भसंशोधनमंडळ, नागपूर, १९७६. पृष्ठे १–२५२ + ताम्रपट–नाणक–शिलालेख इत्यादींची प्रतिमाचित्रें १६; किंमत १० रु.

त्यांनी धनंजयाचे ‘ द्विसन्धान ’ किंवा ‘ राघवपाण्डवीय ’ काव्य इ. स. ७५० ते ८०० च्या सुमारास रचले गेले असावे असा निर्णय केला आहे, धनंजय जैनधर्मी होता. जैन परंपरेनुसार रामाची आणि पाण्डवांची कथा हिंदू परंपरेहून काही अंशी कशी भिन्न आहे हे डॉ. मिराशींनी धनंजयाच्या या ‘ द्विसंधान ’ काव्याचा सर्गवार सारांश देऊन दिग्दर्शित केले आहे. उदाहरणार्थ, (सर्ग ९, श्लोक ५२) सुग्रीवाने रामाला कल्याणी नामक कन्या अर्पण केल्याचा उल्लेख आहे, तसेच पाण्डवांच्या कथेतील युद्ध कौरवांशी झालेले नसून जरासंधाशी झाले असे वर्णिले आहे. धनंजयाच्या या काव्यात श्लेषादिकांच्या उपयोगामुळे कृत्रिमता आली असून, त्याच्या अठराव्या सर्गांत तर त्याने एकेक पाद किंवा सबंध श्लोक एकाच अक्षरांत रचून, अनेक यमकांच्या आणि बंधांच्या कसरती करून कृत्रिमतेचा कळस केला आहे. त्यातून दिसून येणारी कवीची कवित्वशक्ति जरी आश्चर्यकारक दिसून येत असली तरी ‘ सहृदयांना ती उद्वेगकारक होते यात संशय नाही ’ (पृ. २१). असे जरी असले, तरी डॉ. मिराशींनी, धनंजयाने कालिदासाच्या सुंदर कल्पनांचे अनुकरण केले आहे, असे दाखविले असून, त्याच्या प्रतिभेची निदर्शक अशी काही सुंदर स्थळेही दाखविली आहेत. उदाहरणार्थ, १२.२५ मध्ये ‘ गिरिपतत्–सलिल ’ अशा निर्झरांचे वर्णन करताना ‘ वनदेवताभिरपदिश्य मिथः पथिकान् प्रपा इव शुचौ रचिताः ’ ‘ हे निर्झर म्हणजे जणू काय वनदेवतांनी ग्रीष्म–ऋतूत तृषित पान्थांकरिता घातलेल्या पाणपोई होत ’ अशी सुंदर उत्प्रेक्षा आढळून येते. ‘ राघवपाण्डवीय ’ या नांवाची आणखी दोन काव्ये ज्ञात आहेत. अभिनवपम्पाने ‘ राघवपाण्डवीया ’चा कर्ता श्रुतकीर्ति त्रैविद्य म्हणून जो उल्लेख केला त्याचे ते काव्य आज उपलब्ध नाही. दुसरे ‘ राघवपाण्डवीय ’ काव्य कविराजनामक हिंदु पंडिताने रचलेले उपलब्ध आहे (निर्णयसागर प्रेस १८९७). या कविराजाच्या काळासंबंधी तो इ. स. ९९६ ते १३०७ पर्यंत होऊन गेला असावा इतके संशोधकांमध्ये मतभेद आहेत. – कालान्तराने संस्कृतकवींनी ‘ द्विसन्धान ’ काव्याच्याही पुढे जाऊन, ‘ त्रिसन्धान ’, ‘ चतुःसन्धान ’, ‘ पञ्चसन्धान ’ इथपर्यंत काव्ये रचण्यात आपल्या बुद्धिमत्तेची करामत दाखविली आहे, त्याची डॉ. मिराशींनी नामनिर्देशपूर्वक माहिती दिली आहे. अशा चित्रकाव्यांतून ‘ नल-यादव –पाण्डव-राघवीय ’ नामक चार कथांपर्यंत त्याच शब्दांत वर्णन करणारी काव्ये रचिली गेली. – यानंतर डॉ. मिराशी यांनी धनंजय कवीची ‘ नाममाला ’ व अमरसिंहाचा ‘ अमरकोश ’ यांची उद्बोधक तुलना केली असून त्यांनी असा साधार निर्णय केला आहे की, धनंजयाने ‘ नाममाले ’त जी पद्धती स्वीकारली आहे ती ’ अमरकोशा ’च्या व्यवस्थेशीर पद्धतीच्या तुलनेने निकृष्ट आहे. धनंजयाला

गजानन देव हा माहीत नाही. उलट 'अमरकोशात' गणपतीचे 'विनायको विघ्नराजः' इत्यादि पूर्ण वर्णन आढळते. त्यावरून धनंजय हा अमरसिंहाच्या पूर्वी होऊन गेला असावा. 'अमरकोशां'तील एक उतारा शाकटायनाच्या 'अमोघवृत्ती'त आढळून येतो. 'अमोघवृत्ति' राष्ट्रकूट नृपति पहिला अमोघवर्ष (इ. स. ८१४–८७८) याच्या कारकीर्दीत लिहिली गेली. तेव्हा अमरसिंह इ. स. ८५० पूर्वी पण धनंजय कवीनंतरच्या (इ. स. ७५०–८००) काळानंतर होऊन गेला असावा.– 'श्रीवाडेश्वरोदयकाव्या'च्या निमित्ताने डॉ. मिराशी यांनी एका लेखांत चित्पावन या उपजातिनामाच्या व्युत्पत्तीबद्दल चर्चा करून त्या व्युत्पत्तीचा त्यांनी आपला साधार, तर्ककठोर निकष लावून निकाल लावला आहे. डॉ. अ. द. पुसाळकर यांनी संपादिलेल्या 'श्रीवाडेश्वरकाव्या'चा निर्माता काश्यपगोत्री विश्वनाथ याने ते काव्य इ. स. १६२८–२९ साली रचले. त्या काव्यांत त्याने "परशुराम कावेरी नदीवर गेला व साठ वेदवेदांगपारंगत ब्राह्मणांस आपणांबरोबर घेऊन आला व त्याने 'चित्तपावन' (चिपळूण) या गावी त्या ब्राह्मणांस वसविले" असे वर्णन केले आहे. चिपळूण हे चित्पावनांचे आद्यस्थान मानण्यात येते. स्कंदपुराणात चित्पावनांसंबंधी अशी आख्यायिका आहे : क्षत्रियांचा संहार केल्यामुळे पतित झालेल्या परशुरामाचे पौरोहित्य करण्याचे ब्राह्मणांनी नाकारले. त्याच सुमारास सह्याद्रीच्या पायथ्याशी पश्चिम किनाऱ्यावर समुद्रातून वाहून आलेली परदेशी मनुष्यांची चौदा प्रेते परशुरामास आढळली. परशुरामाने त्यांना जिवंत करून चितेच्या अग्नीत शुद्ध करून घेतले. चितेने पावन झाल्यामुळे 'चित्पावन' असे त्या ब्राह्मणांस नांव पडले. –'पारशी लोक संजानला आले, यहुदी लोक अलिबागेस आले, व चित्पावन खाली गुहागरास येऊन थडकले' असे मत ना. गो. चापेकरांनी ('चित्पावन' १९६६) व्यक्त केले आहे. या सर्व मतांचा परामर्श घेऊन डॉ. मिराशी यांनी आपल्या स्वतंत्र ऐतिहासिक दृष्टीने निष्कर्ष काढला आहे तो असा : इ. स. च्या तेराव्या शतकापर्यंतच्या कोरीव लेखात ब्राह्मणांच्या उपजातिनामांचा उल्लेख येत नाही. तेराव्या शतकातील कोरीव लेखात प्रथमच करहाटक (कऱ्हाडे) यांचा उल्लेख आढळतो. करहाटक (कऱ्हाड) हे ऋग्वेद्यांचे निवासस्थान होते. परंतु उत्तर कोकणच्या शिलाहारांच्या बेचाळीस कोरीव लेखांपैकी एकातही गुहागर व चिपळूण येथील ब्राह्मणांचा उल्लेख नाही. हे ब्राह्मण इजिप्त, अरेबिआ, पॅलेस्टाइन इत्यादि ठिकाणाहून त्या काळी आले असणे शक्य नाही. कारण तसे असते तर ते पारशी, यहुदी याप्रमाणे अलग राहिले असते. सतराव्या शतकात हे ब्राह्मण कावेरीतीराहून आले अशी समजूत असावी हे 'श्रीवाडेश्वरोदयकाव्या'-

वरून दिसते. परशुरामाने त्यांना आणले व चित्पावन वा चिपळूण गावात त्याना वसविले ही भाकडकथा असावी. चिपळूणचे मूळ नाव चित्तपावन ही या काव्याच्या विश्वनाथ कवीची कल्पनाही निर्मूल आहे. इ. स. च्या दहाव्या शतकाच्या अखेरीपर्यंत तरी ह्या गावाचे नाव चिपळूण हेच प्रचलित होते, हे उत्तर कोकणच्या शिलाहारनृपति अपराजित यच्या इ. स. ९९३ मध्ये दिलेल्या दोन ताम्रपटांवरून दिसते. विजयनगरचा द्वितीय देवराज याच्या इ. स. १४३४ च्या ताम्रपटांत तिरुच्चिरामपल्ली (त्रिचनापल्ली) राज्यांतील कावेरीकाठची पाच गावे ऋग्वेदी आश्वलायनशाखी काश्यपगोत्री ब्राह्मणाला दान दिल्याचा उल्लेख आहे. कावेरी नदीकाठचा हा भाग मळ्ळ ब्राह्मणांचे निवासस्थान म्हणून प्रसिद्ध आहे. पण या मळ्ळनाडू ब्राह्मणांस त्या ताम्रपटात वा इतरत्र चित्पावन म्हटलेले नाही. वरील ताम्रपट विश्वनाथकवीच्या काळापूर्वी सुमारे दोनशे वर्षांपूर्वीचा आहे. चित्पावन ब्राह्मण कावेरीतीराहून आले असल्यास या मळ्ळ ब्राह्मणांच्या निवासस्थानासारख्या स्थानाहून दक्षिण कोकणात आले असतील. मळ्ळनाडू ब्राह्मण काश्यपगोत्री ऋग्वेदी होते. हल्ली काही चित्पावन या गोत्राचे व शाखेचे आहेत. तथापि चित्तपावन किंवा चित्पावन या उपजातिनामाचा स्पष्ट उल्लेख मिळाल्याशिवाय कोणतीही उपपत्ति सिद्ध झाली असे म्हणता येत नाही.

२ दुसऱ्या खंडात ताम्रपटांच्या संशोधनासंबंधी चार लेख आहेत. या चारीही लेखात डॉ. मिराशी यांच्या संशोधनातील जे नेहमीचे गुण—माहिती जमविण्यांतील बारकावा, प्राचीन इतिहासाचे सर्वाङ्गीण ज्ञान, त्या निकषावर वस्तुनिष्ठ सत्य शोधून काढण्याचा कटाक्ष, इत्यादि गुणांची साक्ष पटते. पहिला लेख "आदित्य-राजाचा ताम्रपट" या मूळ ताम्रपटातील पांच पत्र्यांचे 'वाचन' समाविष्ट केलेल्या सतरा पानांच्या तपशीलवार लेखांतील निष्कर्ष सांगणे हेच प्रस्तुतस्थळी शक्य आहे. "मुण्ड" या ब्राह्मण वंशांतील आदित्यराज नामक राजाने हा ताम्रपट वानखेट (विदर्भातील अकोला जिल्ह्यातील वानखेडपूर) येथून काही गांवे ब्राह्मणांना दान दिल्यासंबंधी आहे. हा ताम्रपट जबलपूरजवळच्या मल्हारा गांवांत उपलब्ध झाला. मुंड वंशाचे वर्णन 'अश्वमेधयाजी' असे केले आहे. वाकाटक कालानंतर थोडयाच काळात अश्वमेध यज्ञ प्रचारातून गेले होते. या प्रमुख कारणामुळे प्रस्तुत ताम्रपट वाकाटकपूर्व असून तो इ. स. २७५ पूर्वी दिला असला पाहिजे.— यानंतरच्या दुसऱ्या लेखांत, डॉ. जी. एस्. गै यांनी (इंडिअन हिस्टरी कॉंग्रेस १९७४ – 'एपिग्राफी' या विभागाच्या अध्यक्षपदावरून केलेल्या भाषणात), खानदेशात राज्य करणाऱ्या एका

राजवंशातील महाराज भुलुंड याचा इंदूर येथे मिळालेला ताम्रपट ३८ व ७७ या गुप्त संवतातील होय असे प्रतिपादिले आहे. डॉ. मिराशींच्या मते ३८ व ७७ ही वर्षे इ. स. २४९ मध्ये सुरू झालेल्या आभीर संवताची म्हणजे अनुक्रमे इ. स. २८६ व ३२७ ही असावी. ज्या 'वलख' नामक स्थलाहून हा ताम्रपट दिलेला आहे हे 'वलख' खानदेशातील चाळिसगावजवळचे वाघली हे गाव असावे. – यानंतरच्या लेखांत डॉ. मिराशी यांनी डॉ. शोभना गोखले यांनी त्रैकूटक विक्रमसेन (इ. स. ५३३) याच्या (दापोलीजवळ माटवण गावी सापडलेल्या) ताम्रपटासंबधी केलेल्या विधानांचा परामर्श घेतला आहे. या ताम्रपटात 'कटच्चुरीणां' असा शब्द आला आहे. त्याचा अर्थ डॉ. गोखले यांनी कटच्चुरींचा (कलचुरींचा) मांडलिक विक्रमसेन असा केला आहे. डॉ. मिराशींच्या मते विक्रमसेन हा त्रैकूटक राजा होता, कारण त्याची राजधानी त्रैकूटक राजांच्याप्रमाणे अनिरुद्धपुर येथे होती असे म्हटले आहे. शिवाय 'सेन' हे पदान्त त्रैकूटक राजांचे आहे. ताम्रपटातील 'कटच्चुरीणाम्' हा शब्द, त्या वेळी कट्टचुरींची सत्ता महाराष्ट्रातल्याप्रमाणे कोकणातही प्रस्थापित होत असल्यामुळे, 'त्रैकूटकानाम्' ऐवजी कोरक्याकडून कोरवून घेतला असावा. – खिद्रापूर हे कोल्हापूर जिल्ह्याच्या शिरोळ तालुक्यात कोल्हापूरच्या आग्नेयेस सुमारे ३५ मैलांवर कृष्णानदीच्या काठी एका बेचक्यात वसले आहे. ते प्राचीन काळापासून शंकराचे पवित्र स्थान गणले जाते. यादवनृपति सिंघण याचा (इ. स. १२१३) ग्रामदानाचा उल्लेख करणारा शिलालेख शिवालयात ठेविला आहे. त्यात तेथील शिवलिंगाचे वर्णन 'श्रीमदाद्यस्वयंभू' असे केले असून त्याचे नांव 'श्रीकोप्पेश्वरदेव' असे दिले आहे. खिद्रापूरचे प्राचीन नांव 'कोप्प' होते. खिद्रापूरची अशी ऐतिहासिक पूर्वपीठिका आपल्या लेखात डॉ. मिराशी यांनी दिली असून ते स्थान एक महाराष्ट्रातील इतिहास–विख्यात समरभूमि म्हणून गणले गेले आहे, असे म्हटले आहे. आपल्या विधानाला निर्विवाद पुरावा म्हणून, त्यांनी कोरीव लेखांच्या आधारे तेथे झालेल्या तीन लढायांचे वर्णन केले आहे. कोप्प येथे पहिली घनघोर लढाई चालुक्यसम्राट प्रथम सोमेश्वर व चोलसम्राट राजाधिराज यांच्यामध्ये झाली. या युद्धाचा पहिला उल्लेख इ. स. १०५४ मध्ये कोरलेल्या शिलालेखांत येतो. दुसरी लढाई सुमारे इ. स. ११५६ साली झाली. तीत कलचुरि विज्जलाचा कोल्हापूरच्या शिलाहार विजयादित्याने पराभव करून नेत्रदीपक विजय मिळविला. कोप्प येथे तिसरी मोठी लढाई देवगिरीचा सिंघण व शिलाहार नृपति द्वितीय भोज यांच्यामध्ये झाली. या विजयप्राप्तीनंतर सिंघणाने तेथे एका शिळेवर (इ. स. १२१३) आपला

लेख कोरवून कृष्णा व पंचगंगा यांच्या संगमावरचे (सध्याचे) कुरुंदवाड (कूडलदामवाड) कोपेश्वराला दान दिल्याचे जाहीर केले.

३ तिसऱ्या खंडात प्राचीन भारतीय नाण्यांसंबंधी पाच लेख आले असून त्यातून नवीन सापडलेल्या निरनिराळ्या नाण्यांचे तपशीलवार वर्णन केले आहे. (i) सांगली जिल्ह्याच्या वाळवे गावाच्या नैर्ऋत्येस वाटेगाव या गावी १९६१ साली सुमारे ७०० नाण्यांचा संचय सापडला. हा सातवाहन नाण्यांचा दुसरा संचय होय. (यापूर्वी १९३९ साली विदर्भात अकोला जिल्ह्यात तऱ्हाळा गावी सातवाहनांचा दीड हजाराहून जास्त पोटीन धातूच्या नाण्यांचा संचय सांपडला होता.) प्रस्तुत संचयात फक्त दोन सातवाहन राजे वासिष्ठीपुत्र शिवश्री पुळुमावी आणि वासिष्ठीपुत्र स्कन्द सातकर्णि यांची नाणी आहेत. यावरून वाटेगाव ज्यात अन्तर्भूत होत होता तो कुन्तल देश वासिष्ठीपुत्र पुळुमावीच्या काळीच प्रथम सातवाहन साम्राज्यात सामील झाला असावा. (ii) क्षत्रप भर्तृदामन् (इ. स. तिसरे शतक) याचे विदर्भात तांब्याचे नाणे सापडले आहे. हे मूळ तांब्याचे नाणे त्यावर चांदीचा मुलामा दिलेला नाहीसा झाल्यामुळे त्याचे ताम्रस्वरूप उघड झाले आहे. (iii) बुलढाणा जिल्ह्यातील मलकापूर तालुक्यातील वहीगाव येथे १९५८ मध्ये ३५ चांदीच्या नाण्यांचा संचय सापडला. या नाण्यांपैकी १० नाणी त्रैकूटक नृपति दहसेनाची असून बाकीची क्षत्रपांची आहेत. क्षत्रप नाणी झिजलेली असून ती दीर्घकाल प्रचारात असावी. त्रैकूटक नाणी सुस्पष्ट असून ती फारशी प्रचारात नसतानाच जमिनीत पुरली असावी. या नाणकसंचयाच्या योगे विदर्भाच्या ख्रिस्तोत्तर पाचव्या शतकाच्या उत्तरार्धावर महत्त्वाचा प्रकाश पडतो. (iv) वाकाटकांची एका काळची राजधानी प्रवरपुर (सध्याचे पवनार) येथे विष्णुकुंडी नाण्यांचा मोठा संचयच मिळाला आहे. विष्णुकुंडींच्या नाण्यावर सामान्यतः लेख नसतो. लेखविरहित अनेक विष्णुकुंडी नाणी प्रसिद्ध झाली आहेत. याला अपवादभूत असे लेखयुक्त विष्णुकुंडी नाणे १९६७ साली नागपूर विद्यापीठाच्या विद्यमाने केलेल्या उत्खननाच्या वेळी तेथे सापडलेल्या भांड्यातील नाणकसंचयात होते. प्रस्तुत नाणे डॉ. मिराशींकडे वाचावयास आले. त्या नाण्याच्या पुढील बाजूवर वृषभाच्या आकृतीच्या खाली आडव्या ओळीत लेख 'श्रीभद्रम्' असा दिसतो. 'श्रीभद्रम्' याने आंध्रातील 'भद्राचलम्' विवक्षित दिसते. राजमहेन्द्रीपासून १०४ मैलावर गोदावरीच्या काठी भद्राचलम् नावाचे श्रीरामाचे पवित्र स्थान सुप्रसिद्ध आहे. विष्णुकुंडींनी या नाण्यावर स्वतःचे नाव न घालता भद्राचलम् येथील 'श्रीभद्र' या देवाचे नाव घातलेले दिसते. विष्णुकुंडी राजे जरी शिवोपासक होते तरी त्यांनी 'भद्राचलम्'च्या नावाने नाणी पाडली

यात त्यांचा उदारमतवाद दिसून येतो. बौद्ध चैत्यांना व विहारांनाही त्यांचा उदार आश्रय असे. (v) उत्तर व दक्षिणचे शिलाहार यांची निरनिराळी नाणी प्रचलित होती. द्रम्म (कान्हेरी लेणी, संवत् ७६५) हे चांदीचे नाणे; वजन ६४ ग्रॅम. प्रत्येक घरावर व नारळी-पोफळीवर द्रम्माचा कर असे. द्रम्म हे नाणे चांदीचेच होते. ते सोन्याचे होते असे फीलहार्नचे मत चुकीच्या वाचनामुळे ('एकं द्रम्मशतं' ऐवजी 'काञ्चनद्रम्मशतं' वाचल्यामुळे) झाले. 'पोरुथ द्रम्म' ही क्षत्रपांची चांदीची नाणी असावीत. संवत ९३० (खारेपाटण ताम्रपटांत उल्लेखिलेले) स्वर्ण धरण हे एक नाणे २४ गुंजा वजनाचे असावे. गद्याणक नाणे ४८ गुंजांचे असे, कुमारगद्याण ह्या नाण्यांचा राजकुमारांचे शिक्षण, पालन-पोषण इत्यादींकरिता शेतांवर लावलेला कर होता. – (दक्षिण कोकणाच्या तृतीय अवसराच्या) शक संवत् ९१० या वर्षी दिलेल्या पट्टणकुडी ताम्रपटांत दीनार नाण्याचा महत्त्वाचा उल्लेख आहे.— विसोवा या नाण्याचा उल्लेख सोमेश्वर राज्याच्या शक संवत् ११८२ च्या चांजे लेखात आला आहे. विसोवा (संस्कृत 'विंशोपक') एक विसांश किंमतीचे नाणे तांब्याचे होते. कोल्हापूरच्या शिलाहारांच्या काळांत कोल्हापुरात कन्नड भाषेचा प्रसार होता. म्हणून तेथे लेखातील नाण्यांची नावे कन्नड भाषेतील आहेत. उदाहरणार्थ, होंग, पण, बिंसिगे, हाग, अड्डु, सोळस, बळ्ळ.

४ चौथ्या खंडात डॉ. मिराशींनी विविध विषयांवर गेल्या तीन वर्षात लिहिलेले तीन संकीर्ण लेख समाविष्ट केले आहेत. 'रावणाच्या लंकेचे स्थान' हा मोठा वादग्रस्त विषय गेली ५०–६० वर्षे चर्चिला जात आहे. इंदूरचे सरदार माधवराव किबे (सन १९१९) यांनी लंका ही मध्यभारतामध्ये विंध्यपर्वतात अमरकंटकजवळ होती असे प्रतिपादिले होते. अगदी अलीकडे डॉ. ह. धी. सांकलिया यांनी अनेक लेख व रामायणावर 'एक पुरातत्त्वीय अध्ययन' हे पुस्तक या द्वारे किबे यांच्या मताचाच पुरस्कार केला आहे. डॉ. मिराशी यांनी आपल्या १७ पानांच्या लेखात, डॉ. सांकलिया यांनी आपल्या प्रतिपाद्याच्या समर्थनार्थ जी जी प्रमाणे मांडली आहेत, ती मूळ रामायणात उद्धृत केलेल्या वचनांच्या आधारे निराधार ठरविली आहेत. प्रस्तुत स्थळी त्यांच्या मताचा निष्कर्ष सांगणेच उचित होईल. ते म्हणतात : "रामायणाचे मूळचे रूप कसे होते हे आपणास आज शेकडो वर्षांनंतर सांगणे शक्य नाही. याबाबतीत पुरातत्त्व-शास्त्राचा काही उपयोग होणार नाही. कारण रामायणनिर्मितिकालीन वस्तु उत्खननाने सापडल्या नाहीत व सापडण्याची शक्यता नाही. रामायण हे आदिकाव्य आहे, इतिहास नव्हे. यातील वर्णन एका महान् कवीने आपल्या

प्रभावी कल्पनाशक्तीने केले आहे. त्यात उत्तर भारतातल्याप्रमाणे दक्षिण भारतातील देश, पर्वत, नद्या इत्यादिकांचे उल्लेख आहेत. ख्रिस्तपूर्व पाचव्या-सहाव्या शकतात हे देश, पर्वत वगैरे अज्ञात होते असे म्हणता येत नाही. कारण वेदवाङमयातही त्यातील आन्ध्र, विदर्भ आदि काही देशांचा उल्लेख येतो. तेव्हा रामायणाचा आरंभकाळ ख्रिस्तपूर्व पाचव्या सहाव्या शतकापूर्वीही जाऊ शकेल. रामायणात अयस् किंवा लोखंड यापासून बनविलेल्या वस्तूंचा, उदाहरणार्थ, शस्त्रे, धनुष्याकरिता आठ चाकांची पेटी वगैरेचा उल्लेख आढळतो. म्हणून त्याचा काळ ख्रिस्तपूर्व ४०० ते ५०० पासून इसवी सनाच्या नंतर ३०० ते ४०० शेच्या दरम्यान असला पाहिजे असे डॉ. सांकलियांनी म्हटले आहे. पण 'अयस्'चा उपयोग ऋग्वेदकाळीही होत होता. ऋग्वेदांत (१. ११६. १५) लढाईत तुटलेला विश्पलेचा पाय अश्विनीकुमारांनी लोखंडी रूपाने (जंघामायसीम्) बसवला, असे म्हटले आहे. येथे 'आयसी' चा अर्थ काही विद्वान तांब्याची असा घेतात पण ते बरोबर नाही. वरील प्रमाण-परीक्षणावरून वाल्मीकि-रामायणात वर्णिलेली लंका मध्यभारतात होती आणि त्यातील वर्णनावरून त्याचा काही भाग आमचा रोमन साम्राज्याशी संबंध आल्यावर रचला गेला हें सिद्ध होत नाही:" (पृ. १४०-१४१). यानंतरच्या लेखात डॉ. मिराशी यांनी कोल्हापूरच्या महालक्ष्मी देवालयाचा इतिहास मांडून दाखविला आहे. प्रा. ग. ह. खरे यांच्या संशोधनाचा उल्लेख करून त्याला, कोल्हापूरच्या महालक्ष्मीचा निर्देश राष्ट्रकूट नृपति प्रथम अमोघवर्ष यांच्या संजान ताम्रपटात (सन ८७१) आला आहे, तो श्लोक उद्धृत करून दुजोरा दिला आहे. अमोघवर्षाने आपल्या राज्यात फैलावलेल्या व्याधीचे निराकरण करण्यासाठी आपल्या डाव्या हाताची करंगळी महालक्ष्मी देवीला अर्पण केली असे त्या ताम्रपटातील श्लोकात वर्णन केले आहे. ही महालक्ष्मी कोल्हापूरचीच देवी असली पाहिजे. कारण त्या काळी त्या नावाची दुसरी देवी राष्ट्रकूटांच्या साम्राज्यात प्रसिद्ध नव्हती. महालक्ष्मीचे देवालय भव्य आहे. अशी भव्य देवालये राजाश्रयाशिवाय बांधली जात नसत. ख्रिस्तोत्तर नवव्या-दहाव्या शतकात या भागात सिंदवंशी राजांचे राज्य होते, असे सिंदवंशी आदित्यवर्मा याच्या सन ९६५ च्या ताम्रपटावरून दिसून येते. सिंदराजे 'करहाटपुरवराधीश्वर' हे बिरुद वापरीत असत. तेव्हा महालक्ष्मीचे भव्य देवालय कऱ्हाडच्या कोणी सिंदवंशी राजाने बांधले असावे. ११ व्या शतकानंतर शिलाहारांना आपली राजधानी करहाटहून कोल्हापूरला हलवावी लागली. ते कोल्हापूरच्या महालक्ष्मीचे उपासक होते. सन १२१३ च्या सुमारास शिलाहारवंशी द्वितीय भोजाचा उच्छेद करून यादव नृपति सिंघण याने

कोल्हापुरात आपला अंमल बसविला. त्याचा कोरीव लेख श्रीमहालक्ष्मीच्या देवालयात विद्यमान आहे.– ‘ मार्कंडी येथील देवळाचा काल ’ या २४ पानी दीर्घ लेखात डॉ. मिराशींनी या विषयांसंबंधी मोठमोठ्या संशोधकांनी केलेल्या विवेचनाबद्दल व कालनिर्णयाबद्दल मतभेद व्यक्त केले असून ते त्यांच्या सत्यान्वेषी पद्धतीने साधार मांडले आहेत. मार्कंडी हे स्थान चांदा जिल्ह्यांत चांद्याच्या पूर्वेस ४० मैलावर वैनगंगा नदीच्या डाव्या तीरावर आहे. येथे असलेल्या २४ देवळांचे वर्णन जनरल कनिंगहॅम यानी १८७३ मध्ये करून ठेवले आहे. त्यानंतर कझेन्सने १९०२–०३ मध्ये व नंतरही इतर पुरातत्त्व–खात्याच्या अधिकाऱ्यांनी या स्थानाची व देवळांची वर्णने करून ठेवली आहेत. सर्वांनी त्या देवळांची मुक्तकंठाने स्तुति केली आहे. १९७२ साली हल्लींचे प्रसिद्ध पुरातत्वज्ञ डॉ. शां. भा. देव यानी इंग्रजीत ‘ मार्कंडी टेंपल्स ’ हा एक मोठा ग्रंथ लिहून त्यांत मार्कंडीच्या देवळांविषयी सविस्तर माहिती दिली आहे. त्यांत तेथील स्थापत्य, शिल्प वगैरेचे वर्णन केले आहे. प्रस्तुत पुस्तकात आर्ट पेपरवर ५५ प्रतिमाचित्रें (प्लेट्स) दिली असून, त्यांत देवळांचे, त्यांच्या विविध भागांचे, शिल्पाचे, मूर्तींचे सुंदर सुबक फोटो छापले आहेत. अवशिष्ट असलेल्या १८ देवळात मार्कंडेय ऋषीच्या नावाने ज्ञात असलेले देवालय सर्वोत्कृष्ट असून, त्यामुळेच या देवळांची ख्याति झाली आहे. या मार्कंडेयाच्या देवळाच्या निर्मितीचा काळ कोणता हाच वादाचा विषय आहे. या देवळाच्या बाहेरच्या भिंतींवरील बसविलेल्या विविध आकृतींमुळे ते खजूराहो येथील देवळांसारखे दिसते, असे अनेकांनी म्हटले आहे. खजूराहो देवळांचा काळ इ. स. ९०० ते ११०० समजला जातो. मार्कंडेश्वराचे देऊळ फार तर इ. स. दहाव्या शतकाइतके प्राचीन असावे असे कॅनिंगहॅमने म्हटले आहे. डॉ. देवांच्या मते मार्कंडेय देवळाची स्थापत्यशैली खजराहो येथील देवळांच्या स्थापत्यशैलीतून उत्क्रान्त झाली आहे. खजूराहोच्या मानाने ती निकृष्ट दर्जाची असून ती मार्कंडी येथील देवळे खजूराहो देवळानंतरची असावी, मार्कंडेयाचे देऊळ इ. स. अकराव्या शतकाच्या अखेरचे आणि इतर देवळे नंतरची यादवकालापूर्वीची असावी असा डॉ. देवांनी निष्कर्ष काढला आहे. डॉ. मिराशी यांनी या निष्कर्षाशी मतभेद व्यक्त केला असून, मार्कंडेयाच्या देवळाचा निर्मितिकाळ आठवे-नववे शतक असावा असे आपले मत साधार मांडले आहे. त्यांच्या मताच्या पुष्टचर्थ म्हणून त्यांनी मांडलेले प्रमुख मुद्दे असे : मार्कंडेय देवळाची एकंदर स्थापत्यशैली खजूराहो येथील देवालयाच्या स्थापत्यशैलीहून भिन्न दिसून येते. एवढे भव्य व सुंदर शिल्पाकृतींनी युक्त असे देवालय बांधायचे तर ते बांधू शकणारा कोणी तरी बलाढ्य सम्राट त्यामागे

आहे असे दाखविता आले पाहिजे. डॉ. देवाच्या म्हणण्याप्रमाणे क्रिस्तोत्तर अकरावे शतक मानले तर त्या काळच्या इतिहासावरून असा कोणी सम्राट त्या सुमारास विदर्भात राज्य करीत होता असे आढळून येत नाही. उलट आठवे–नववे शतक हा मार्कंडेयदेवळाचा निर्मितिकाळ धरल्यास त्याला उपोद्बलक अशी राजकीय परिस्थिति दाखविता येते. त्या काळी विदर्भात राष्ट्रकूटांचे राज्य होते. आठव्या शतकाच्या अखेरीस सम्राट् राष्ट्रकूट तृतीय गोविंद (इ. स. ७९३–८१३) हा होता. त्याचे अनेक ताम्रपट विदर्भात सापडले आहेत. त्याच्यासारखा समृद्ध सम्राटच मार्कंडेयाच्या देवळासारखे भव्य व सुंदर देवालय बांधू शकेल–राष्ट्रकूट राजे शिवाचे तसेच विष्णूचे उपासक होते. मार्कंडीच्या देवळात भगवान् शंकराचे उत्तुंग देवालय तसेच विष्णूच्या वराहावताराचेही देऊळ आहे. मार्कंडेयाच्या देवालयातूनच अंबरनाथचे देवालय (इ. स. १०६०) उत्क्रान्त झालेले दिसते. मार्कंडेयाच्या देवालयाचा निर्मितिकाल आठवे–नववे मान्य झाल्यास राष्ट्रकूट-विषयक अज्ञात स्थापत्यशिल्पकलावर महत्वाचा प्रकाश पडेल. – यापुढील दोन लेखांत ‘ अय्यणवंशचरित ’ हे कसे बनावट काव्य आहे, याच्यावर डॉ. मिराशी यांनी विदारक प्रकाश टाकला आहे. प्रस्तुत ‘ श्री चालुक्यराज–अय्यण-वंशचरितं काव्यम् ’ वाराणसीचे पं. विनायकशास्त्री भारदे (भारद्वाज) यांनी संपादिले असून ते १९६६ मध्ये डॉ. राधाकृष्णन् यांच्या हस्ते प्रसिद्ध झाले. हे पुस्तक भारताच्या महामंत्री श्रीमती इंदिराजी यांना अर्पण केले आहे. अखिलभारतीय संस्कृत विद्यापीठाचे निर्देशक डॉ. मंडन मिश्र यांच्या प्राक्कथनावरून या पुस्तकाचे संपादक पं. विश्वनाथशास्त्री भारद्वाज यांनी स्वतः ते ‘ चालुक्य कुलदीपक माननीय श्री. साबाजीराव ऊर्फ अप्पाजीराव चालुक्य बी. ए., एम्. आर्. ए. एस्., आय. ए. एस्. ’ यांना अर्पण केले असून त्यात आरंभी त्यांचा फोटोही घातला आहे. श्री. साबाजीराव चालुक्य यांच्या उदार अर्थसाहाय्याने प्रस्तुत पुस्तक प्रसिद्ध झाले आहे असे प्राक्कथनावरून समजते. यातील अय्यण नांव, वंशावळ, ऐतिहासिक माहितीची साधने ही सगळी बनावट आहेत. हा एवढा खटाटोप श्री. साबाजीराव पाटील चालुक्य यांनी आपण थेट उत्तरकालीन चालुक्य नृपति अय्यण याच्या वंशात जन्मलो आहोत, हे सिद्ध करण्याकरिता केलेला असून सगळा ग्रंथ अप्रामाणिक व बनावट आहे, हे डॉ. मिराशींनी सिद्ध केले आहे. ‘ यज्ञफल ’ * ‘ भोजपत्री गीता ’ यांसारखाच

* “ ‘ यज्ञफल ’ नाटकाने कै. डॉ. पी. के. गोडे, डॉ. रा. ना. दांडेकर यांसारख्यांनाही चकविले होते ” असे डॉ. मिराशी यांनी (पृ. १८८) विधान

हा बनावट, बनवाबनवीचा प्रकार होय. 'अय्यण्णवंशचरिता'त घासलेट तेलाचाही असाच बनावट उल्लेख घुसडून दिला आहे.--यानंतरच्या लेखात रामटेक येथील १९७३ साली पूर्ण झालेल्या कालिदास-स्मारक– मंदिरात कालिदासीय ग्रंथातील प्रसंगांवर आधारित अशी जी चित्रे रंगविली आहेत ती कालिदासीय ग्रंथातील प्रसंगांशी व व्यक्तींशी व एकंदर भारतीय संस्कृतीशी किती अननुरूप व अयथार्थ आहेत हे डॉ. मिराशींनी निर्भीडपणे दाखविले आहे. उदाहरणार्थ, कुमारसंभवातील शिवपार्वतीविवाह या प्रसंगावरील चित्रात शंकराचा कंठच नव्हे तर सर्व शरीरच निळे गडद दाखविले आहे ! मेघदूतांतील यक्षपत्नी चित्रित केलेली मेघदूतांतील वर्णनाशी विसदृश वाटते. ती 'एकवेणीधरा' ऐवजी 'मुक्तकेशा' दाखविली आहे. हे चित्रण तिच्या विरहिणीच्या अवस्थेशी जुळणारे नाही. 'शाकुन्तल'विषयक चित्रात पहिल्या अंकात आश्रमातील वृक्षाआड लपून शकुन्तलेकडे पहाणारा दुष्यन्त राजा मुकुटधारी आभरणयुक्त वेषात दाखविला आहे ते नाटकातील वर्णनाशी विसदृश आहे ! (पुस्तकात प्रतिमा क्रमांक १०–११ पहा)–शेवटच्या दोन लेखात इतिहासाच्या पुनर्लेखना-(rewriting of history) विषयी पु. ना. ओकांच्या सर्वतंत्रस्वतंत्र पद्धतीवर डॉ. मिराशींनी साधार खरमरीत टीका केली आहे. 'ताजमहाल हा राजपुतांचा राजवाडा आहे' 'ताजमहाल हे हिंदु मंदिर आहे' हे सिद्ध करण्याकरिता ओकांनी, (आग्र्याच्या आग्नेय दिशेस सुमारे ३५ मैलांवर असलेल्या) बटेश्वर येथील शिलालेखांचा मूळ दगड पूर्वी आग्र्याला ताज-महालाच्या स्थळी होता तो तेथून हलवून बटेश्वर येथे लपवून ठेवला, असा शोध लावला आहे ! ओकांच्या दुराग्रही युक्तिवादास डॉ. मिराशींनी इतिहासाच्या आधारे समर्पक उत्तर दिले असून इतिहासात पूर्वग्रहरहित सत्यनिष्ठा ही मूलभूत आवश्यक गोष्ट होय हे निदर्शनास आणून दिले आहे.

वर म. म. डॉ. मिराशी यांच्या ग्रंथाचा काहीसा विस्तृत परिचय करून दिला आहे. डॉ. मिराशी यांचे लेखन भरपूर ऐतिहासिक (ताम्रपट

केले आहे. या विधानाचा अर्थ " 'यज्ञफल' हे बनावट नसून मूळ भासाचे असावे " असे डॉ. रा. ना. दांडेकरांचे मत असावे असा होतो. पण वस्तुस्थिति निराळी आहे. डॉ. दांडेकरांनी 'यज्ञफला'वर इंग्रजीतून लिहिलेल्या लेखात (पहा : भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, ॲनल्स, खंड ३१, इ. स. १९५१ पृ. ३१२) " 'यज्ञफल' हे नाटक भासाचे आहे की नाही याबद्दल निश्चित काही सांगता येत नाही, पण ते गोपालदत्त शास्त्री यांनी लिहिले नाही हे मात्र निश्चित होय " असे स्पष्ट मत व्यक्त केले आहे.

शिलालेखांच्या आधारे) पुरावे यानी ठोस भरलेले असते. त्याचा अगदी संक्षिप्त परिचय करून द्यायचे म्हटले तर नुसती अनुक्रमणिकेची वाढविलेली जंत्री होईल व त्यातून वाचकाला त्यातील अंतरंगाची कल्पना येणार नाही. म्हणून त्यांच्या ग्रंथाच्या अंतरंगाचे वाचकाला ज्ञान व्हावे व त्याचे कुतूहल जागृत व्हावे या हेतूने थोडा विस्तृत परिचय करून देणे आवश्यक वाटले. आज म. म. डॉ. मिराशी यांचे वय ब्यायशी आहे. गेली ६० वर्षे त्यांच्या आदर्श ऐतिहासिक संशोधनामुळे व विपुल ग्रंथसंपत्तीमुळे ते एक थोर संशोधन-महर्षि गणले जातात. ८२ व्या वर्षीही त्यांची अभ्यासु परिश्रमशील वृत्ति, व्यासंग, सत्यान्वेषणाचा ध्यास कायम असलेला पाहून विस्मय वाटतो. ताम्रपट, शिलालेख, जुन्या राजघराण्यांचे संशोधन खरोखरी अत्यंत किचकट विषय! पण त्यात डॉ. मिराशींचे मन एखाद्या कलावंताप्रमाणे रमते, हे पाहून कौतुक वाटते. या किचकट संशोधनाशिवाय त्यांनी कालिदास, भवभूति यांच्या ललित साहित्याविषयीही मोठ्या रसिकतेने लेखन केलेले सुप्रसिद्धच आहे. म्हणून साहित्यासारख्या सुकुमार विषयाबरोबर, ऐतिहासिक ताम्रपट-शिलालेख -संशोधनासारख्या ग्रंथिल व जटिल अशा विषयांतही त्यांची ' समं लीलायते भारती ' हे पाहून कोणीही विस्मित होईल. शेक्स्पिअरने प्रतिभाशाली प्राज्ञाचे वर्णन, (' he sees sermons in stones ') शिलाखंडामध्येही त्याला शीलवचने दिसतात असे वर्णन केले आहे. डॉ. मिराशींचा शिला-ताम्रपट-व्यासंग पहाता, ते असे प्रतिभाशाली प्राज्ञ आहेत, हे पटते.

– वि. म. वेडेकर

अनुक्रमणिका